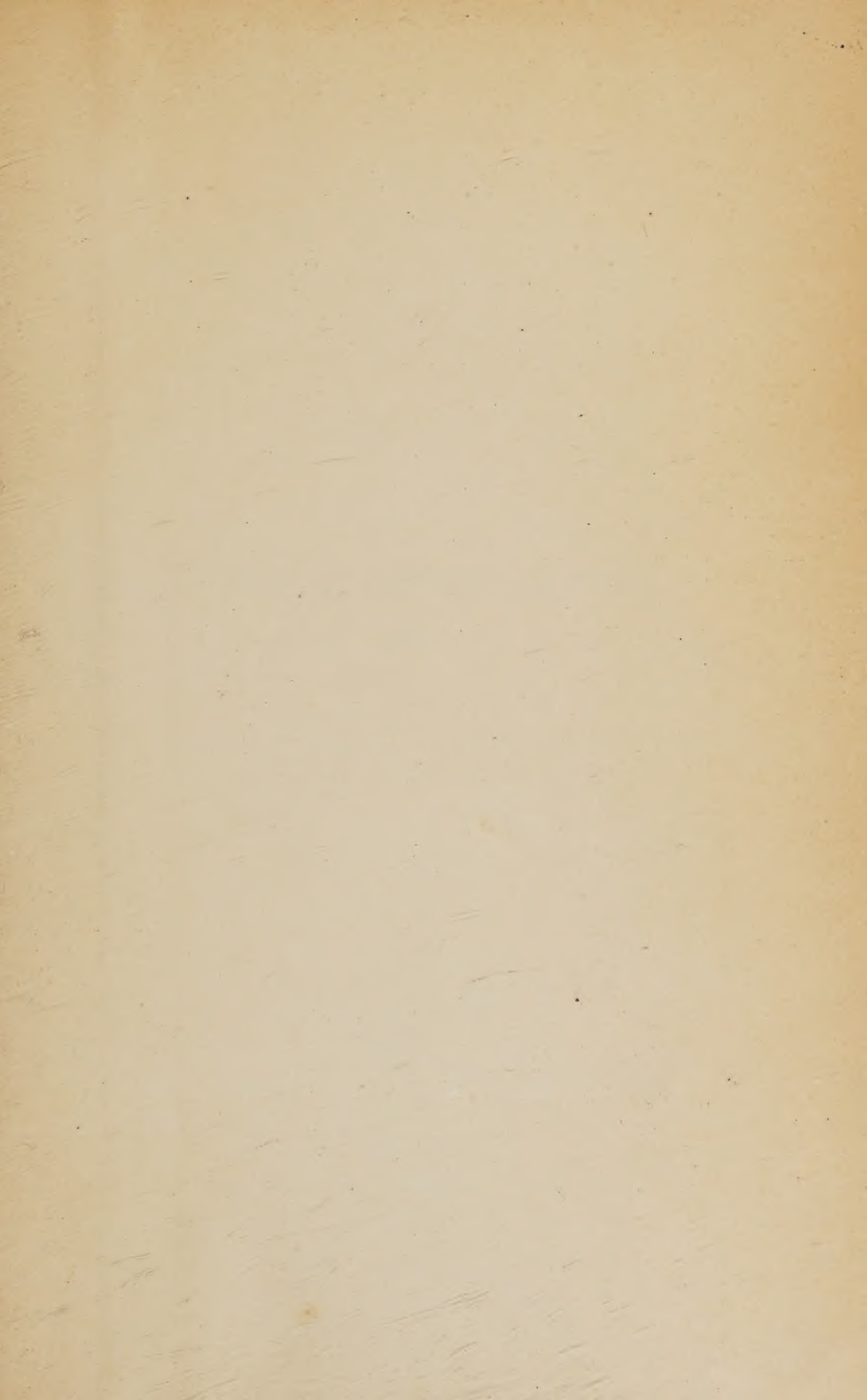






Zeitschrift für Theologie und Kirche

1907



Zeitschrift

für

Theologie und Kirche

Von Johannes Gottschick begründet

Organ für systematische und prinzipielle Theologie

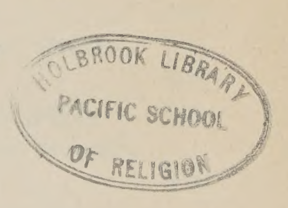
in Verbindung mit

P. Drews Eck Häring Harnack J. Kaftan Kattenbusch Kirn Lobstein Loofs
E. W. Mayer Metzger R. Otto O. Ritschl Scheel v. Schultheß-Rechberg
M. Schulze Sell Steinmann Thieme Titius F. Traub Troeltsch J. Wendland
Wendt Wobbermin

herausgegeben von

D. W. Herrmann und D. M. Rade
Professoren der Theologie in Marburg

Siebzehnter Jahrgang 1907





Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1907

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

I. Artikel.

Seite

Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart. Von **Herrmann** 1 172 315

Der Erlösungsgedanke und seine Voraussetzungen in Buddhismus und Christentum. Von **Hackmann** . . . 34

Der Ertrag der Ritschlschen Theologie bei Carl Stange. Von **Wobbermin** 53

Nachruf auf Johannes Gottschick 70

Religiöse Vorstellungen und religiöses Gefühl. Von **Klepl** 73

Naturgesetz, Gott und Freiheit. Eine Studie zum Problem des Determinismus und Indeterminismus. Von **Steinmann** 90

Liebe. Von **Hoffmann** 155

Julius Kaftans Dogmatik in der Beleuchtung Carl Stanges. Von **Wobbermin** 202

Die moderne deutsche Erweckungspredigt. Von **Schian** . 235

Die Bedeutung des achtzehnten Jahrhunderts für die systematische Theologie. Von **Stephan** 270

Individualismus und Gemeinschaftsleben in der Auseinandersetzung Luthers mit Karlstadt 1524/25. Von **Scheel** 352

Schleiermachers Lehre von der Sündlosigkeit Jesu. Darstellung und Kritik. Von **Scholz** 391

Bedenken gegen die Termini „Apologetik“ und „christliche Weltanschauung“. Von **Rade** 423

Seite

II. Thesen und Antithesen.

Häring: Zu Gunderts Briefnachlaß 60
Thieme: Die Sittlichkeit und das gute Naturell 61
Mulert: Gewißheit und Geheimnis 62
Mulert: Die Dogmatik muß psychologischer werden . . . 62
Mulert: Das System der Dogmatik und die Antinomieen . 63
Mulert: Gottesglaube und Causalität 64
Thieme: Ueber Autonomie im sittlichen Denken Jesu und Luk. 12, 57 64
Herrmann: Ueber Eck, Religion und Geschichte 66
Rade: Ueber Walther Frühauf's Notschrei: Praktische Theologie! 67
Lobstein: Wider Härings Kritik der Lehre Schleiermachers vom Bittgebet 143
Schmidt: Das sittliche Erwerben des guten Naturells. Gegen Thieme 144
Thieme: Antwort 145
Wobbermin: Ungläubigkeit der kritischen Theologie . . . 146
Wobbermin: Theologie und Metaphysik 147
Scheel: Religionspsychologie neben der Dogmatik! 149
Rade: Grenzen der allgemeinen Religionsgeschichte 150
Herrmann: Glaube und Erkennen 152
Bornhausen: Die Ethik und der historische Jesus 215
Kaftan: Gegen Schiele 221
Eisele: Mehr Ernst im Schriftgebrauch! 223
Schulze: Gegen Klepl 227
Herrmann: Für und gegen Klepl 229
Diestel: Wo bleibt Kant? 230
Troeltsch: Kant bleibt im Ansatz 231
Jaeger: Die Selbständigkeit der Religion und die Philosophie 233
Spranger: Euckens Religionsphilosophie 292
Häring: Gegen Lobstein 298
Klepl: Zur Abwehr gegen M. Schulze und Herrmann . . 300
Scheel: Die Zeitschrift für Religionspsychologie 305
Vorbrodt: Religionspsychologie und Dogmatik 307
Scheel: " " " 310
Henschel: Die wissenschaftlichen Aufgaben der evangelischen Kirche 311
Kalweit: Religion und Allgemeingültigkeit 376

Seite
Teufel: Die Ethik und der historische Jesus 378
Bornhausen: „ „ „ „ „ 379
Heintz: „ „ „ „ „ 382
Vorbrodt: Noch einmal: Religionspsychologie und Dogmatik 387
Jaeger: Die Forderung einer Kritik der individuellen Vernunft 389
Mulert: Das Religionspsychologische in der Dogmatik . . . 436
Mulert: Der religiöse und konfessionelle Standpunkt des Theologen 438
Ritschl: Ueber den Begriff der Dogmen und die Aufgabe der Dogmatik 440
Wendt: Offenbarungsbedeutung Jesu und religionsgeschichtliche Anschauung im christlichen Lehrsystem. Gegen Eck . . . 443
Eck: Antwort 451
Stephan: Zur Rechtfertigungslehre 454

III. Register.

Namenregister 458
Sachregister 461

Seite

IV. Mitarbeiter an diesem Jahrgang.

Lic. Karl Bornhausen in Frankfurt a. M. 215. 379
Pfarrer Ernst Diestel in Grunewald-Berlin 230
Pfarrer Eugen Eisele in Schaitheim a. Brenz 223
Professor D. Samuel Eck in Gießen 451
Pfarrer Lic. Heinrich Hackmann in London 34
Professor D. Theodor Häring in Tübingen 60. 298
Cand. phil. Werner Heintz in Rostock 382
Pfarrer emer. Adolf Henschel in Potsdam 311
Professor D. Wilhelm Herrmann in Marburg 1. 66. 152. 172. 229. 315
Pfarrer Dr. Alfred Hoffmann in Gruibingen 155
Pfarrer Paul Jaeger in Karlsruhe 233. 390
Oberkonsistorialrat Professor D. Julius Kaftan in Steglitz-Berlin 221
Direktor Lic. Dr. Paul Kalweit in Naumburg a. Queis . . . 376
Seminaroberlehrer Dr. Georg Klepl in Dresden. 73. 300
Professor D. Paul Lobstein in Straßburg 143
Privatdozent Lic. Hermann Mulert in Kiel 62. 63. 63. 64. 436. 438
Professor D. Martin Rade in Marburg. 67. 150. 423
Professor D. Otto Ritschl 438
Pfarrer Reinhold Schmidt in Schenefeld 144
Prof. Lic. Dr. Otto Scheel in Tübingen . . . 149. 305. 310. 352
Pastor Privatdozent Lic. Dr. Martin Schian in Breslau . . . 235
Cand. theol. Heinrich Scholz in Berlin 391
Professor D. Martin Schulze in Königsberg 227
Oberlehrer Dr. Eduard Spranger in Charlottenburg 292
Dozent Lic. Theophil Steinmann in Gnadenfeld 90
Privatdozent Lic. Horst Stephan in Marburg 270. 454
Cand. theol. Eberhard Teufel in Tübingen 378
Professor D. Karl Thieme in Leipzig 61. 64. 145
Geh. Kirchenrat Professor D. Ernst Troeltsch in Heidelberg . . 231
Pfarrer Gustav Vorbrodt in Alt-Jeßnitz 307
Geh. Kirchenrat Professor D. Hans Hinrich Wendt in Jena . . 443
Professor D. Georg Wobbermin in Breslau . . 53. 146. 147. 202

Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart.

Von

Prof. D. Wilhelm Herrmann, Marburg a. L.

1. Die Lage.

In einer glänzenden Ausführung der „Kultur der Gegenwart"[1]) hat E. Troeltsch ein trübes Bild von der bisherigen Geschichte und der jetzigen Lage der protestantischen Dogmatik entworfen. In den leitenden Ideen der Reformation sieht er nur neue Lösungen katholisch-mittelaltriger Probleme. Dann erscheint die scholastische Art der älteren Dogmatik des Protestantismus als ganz sachgemäß. Zugleich aber scheint es ausgeschlossen, daß diese Theologie noch lange in dem Protestantismus Verwendung finden könnte, der im 18. Jahrhundert die entscheidenden Schritte getan haben soll, um sich vom Mittelalter zu trennen. Nun soll aber nach dieser Darstellung nicht bloß „der fundamentale Unterschied zwischen Alt- und Neuprotestantismus" die alte Dogmatik zu Ende bringen, sondern es soll auch nicht die geringste Aussicht dazu sein, daß die christliche Religion protestantischer Art unter den Bedingungen der heutigen Kultur eine Einigung über ihre Grundkräfte und einen gemeinsamen Ausdruck ihrer wichtigsten Ueberzeugungen erreichen könnte. Für den Protestantismus wäre das eine große Gefahr. Es würde beweisen, daß er sich jetzt in einem Zustand innerer Verwirrung befindet, der der völligen Auflösung sehr nahe käme. Bewußtlosigkeit wäre be-

1) Die Kultur der Gegenwart herausgegeben von Paul Hinneberg Teil 1, Abt. 4. 1906.

reits eingetreten. Für die Dogmatik aber würde das bedeuten, daß sie jetzt nur ein Scheinleben führen könnte. Denn ihr wirkliches Leben beginnt mit der Arbeit an jener Einigung. Ist diese im gegenwärtigen Protestantismus unmöglich, so würde auch, was sich hier jetzt Dogmatik nennen wollte, über leere Rederei nicht hinauskommen.

Was Troeltsch über Schleiermacher und einige der Späteren, besonders Ritschl zu sagen weiß, läßt freilich vermuten, daß er die Lage doch nicht als so verzweifelt ansieht.

Zwei Abkömmlinge des alten Protestantismus, die beide die Züge der neuen Zeit tragen, streiten sich auf dem Boden der Reformation um die Herrschaft, der Pietismus und die zuerst in der Weltanschauung des deutschen Idealismus deutlich hervortretende Bildungsreligion der Gegenwart. In diesem Kampf weist Troeltsch der Theologie die Rolle des Vermittlers zu, der eine Gemeinsamkeit des Denkens zwischen den beiden gleichberechtigten und vielfach mit denselben Gegnern ringenden Mächten herzustellen habe. Diese Aufgabe deckt sich in der Regel mit der andern, der christlichen Religion zu zeigen, wie sie in der Welt der modernen Wissenschaft sich einrichten könne, ohne erdrückt zu werden. Ohne Zweifel eröffnet sich damit für den Protestantismus eine Zukunft. Er hat zwei lebenskräftige Triebe, an denen es doch mit der Zeit erscheinen wird, daß sie eines Stammes sind. Aber wenn die Dogmatik nichts weiter tun kann, als für jene Vermittlungen zu sorgen, so ist das doch ein Geschäft, dessen Kümmerlichkeit Troeltsch in starken Farben schildert. „Im ganzen folgt die Theologie hierbei überall in weitem Abstand der Entwicklung der allgemeinen Wissenschaft und Philosophie. Ihre Geschichte ist die Geschichte der Uebernahme und Adaptierung oder Bekämpfung und doch zugleich Plünderung der philosophischen Religiosität. Sie trägt größtenteils die alten Kleider der Philosophie auf oder schneidert sich aus ihnen neue passende Gewänder zurecht. Wirkliche religionsphilosophische Originalität kommt dabei nur wenigen, wie Schleiermacher, Kierkegaard und Richard Rothe zu“ [1]).

1) A. a. O. 445.

An diesem Bilde möchte ich einen kleinen Zug hervorheben, der uns auf den Fehler dieser ganzen Auffassung leiten kann. Wenn systematische Theologen einmal originell werden, so nennt Troeltsch das religionsphilosophische Originalität. Man könnte im Gegenteil fragen, ob nicht das, was wir als Religionsphilosophie kennen, darauf hinauskommt, daß Gedanken der Religion, die von Theologen entwickelt waren, so lange und künstlich bearbeitet werden, bis sie sich harmlosen Menschen als Erzeugnisse der Wissenschaft vorführen lassen. So würde z. B. auch bei R. Eucken leicht gezeigt werden können, wie er oft als Bezeichnung wissenschaftlich feststellbarer Tatsachen das behandelt, was längst bekannter Ausdruck religiöser Ueberzeugung ist. Daß eine solche Philosophie bei den systematischen Theologen, die das oben geschilderte Werk der Vermittlung treiben, beliebt ist, kann nicht auffallen. Sie begrüßen die bloße Tatsache einer solchen Religionsphilosophie als eine Erleichterung. Allzutief in das Unverständliche dieser Vermischung von Religion und Wissenschaft unterzutauchen haben sie ja nicht nötig. Ich vermute, daß die Schätzung der Religionsphilosophie bei Troeltsch ähnliche Gründe hat. In ihr scheint die Arbeit, die bei den durch kirchliche Rücksichten eingeengten Theologen verkümmert, in Freiheit zu gedeihen. Die Religion und die Wissenschaft sollen ja in ihr sich unbefangen aussprechen dürfen. Ganz heimisch kann sich freilich Troeltsch in der Werkstätte einer solchen in den Dienst der Religion getretenen Philosophie nicht fühlen, wenn es ihm wenigstens Ernst ist mit dem gelegentlich ausgesprochenen Urteil, daß in der modernen Naturwissenschaft sich die Grundgedanken der Wissenschaft überhaupt entfalten. Daß mit den hier ausgebildeten Begriffen die Religionsphilosophie, wenn sie sich überhaupt mit Religion befaßt, ihrem Gegenstande nicht beikommen kann, wird Troeltsch sicherlich nicht verkennen. Er hält aber an seiner Hochschätzung der Religionsphilosophie fest und tut sogar Schleiermacher das Unrecht an, ihn mit seinem Bewußtsein von dem Leben der Religion in diesem Nebelreich unterzubringen.

Das erklärt sich daraus, daß ihn sein starkes Bedürfnis, eine Einigung von Religion und Wissenschaft zu erreichen, zu einer selt-

samen Einseitigkeit verleitet. Wenn er von Religion sprechen will, kommt er bald dazu, sich allein mit den in ihr erzeugten Gedanken zu beschäftigen. Das Problem verengert sich ihm zu dem eines wissenschaftlichen Ausgleichs von religiöser und wissenschaftlicher Weltanschauung. Dieses Unternehmen würde man ja wohl Religionsphilosophie nennen können, nach dem herrschenden Gebrauch, wenn es auch ungerecht ist, Schleiermacher daran beteiligt zu denken. Troeltsch bemerkt nun nicht, daß dabei den religiösen Gedanken zu viel Ehre angetan wird, oder auch völlig Unrecht, wie man es nehmen will. Wohl aber kann ihm nicht verborgen bleiben, daß er sich damit an eine Arbeit begeben hat, die durch den vornehmeren Namen „Religionsphilosophie", den er ihr unter heftigem Schelten auf die Theologen beilegt, nicht klarer und solider wird. Es ist ihm nicht zu verdenken, daß er sich gerne von diesem unerfreulichen Geschäft zurückzieht und der historischen Schilderung zuwendet, bei der er auf dankbar interessierte Hörer rechnen kann.

Aber was er bereits als systematischer Theolog besonders in der Schrift über die Absolutheit des Christentums geleistet hat, läßt erwarten, daß er noch einen andern Ausweg aus seinen Schwierigkeiten finden wird. Wenn man das Verlangen nach einer geistigen Vereinigung von Religion und Wissenschaft teilt, braucht man sich dadurch nicht zu der vergeblichen Arbeit verleiten zu lassen, grade das zusammenzuschweißen, was in seiner Unvereinbarkeit das Unerschöpfliche des Wirklichen veranschaulicht, die Gedanken der Religion und der Wissenschaft. Es ist genug, wenn es möglich ist, von dem einen geistigen Gebilde aus das andere in der Eigentümlichkeit seiner Struktur zu verstehen. Von der Wissenschaft aus die Religion wie ein anderes Objekt zu verstehen, ist nicht möglich. Denn die Religion ist überhaupt kein Ding, das als in der Welt wirklich jedem nachgewiesen werden kann. Sie erschließt sich als ein Wirkliches nur dem, der sie erlebt. Von der sittlichen Erkenntnis aus kann allerdings verständlich gemacht werden, wie Menschen zu diesem Erlebnis kommen können. Daß aber Menschen dazu kommen müssen, der Zwang eines solchen Beweises dringt an die Wirklichkeit der

Religion nicht heran. Also kann von der Wissenschaft aus nur festgestellt werden, daß sich unter diesem Namen der Religion bei Menschen ein sehr inhaltvolles und mächtiges geistiges Leben entwickeln kann, dessen Gründe ihr selbst verborgen sind. Dagegen können Christen, denen Religion eigenes Erlebnis wird, wohl einsehen, daß ihnen die Wissenschaft und die niemals abgeschlossene Wirklichkeit, in die sie einführt, religiös verständlich ist. Sie können in diesem Unendlichen eine Offenbarung ihres Gottes finden. So kann durch die Wissenschaft, wenn sie nicht durch angebliche Religion verkrüppelt wird, die wirklich religiöse Anschauung bereichert und vertieft werden. So die Wissenschaft sich einzuordnen und darin die Welt zu beherrschen kann freilich nur einer Religion gelingen, die die Bändigung der Phantasie und des Mythus durch die Wissenschaft verträgt, d. h. nicht ihre Abtötung, sondern ihren Ausschluß von dem Bereich objektiver Erkenntnis.

Bis jetzt sucht Troeltsch das Ziel noch in einer andern Richtung. Er meint, die Religion behaupte doch in der Gottesidee „einen Sachverhalt, der mit den übrigen wissenschaftlichen Erkenntnissen in Einklang stehen und der von ihnen aus auch in irgend einer Weise indiziert sein muß, wenn anders die menschliche Vernunft eine Einheit ist“[1]. Auf dieser bekannten Bahn, auf der Lotze seine schönen Sätze gesponnen hat, meint auch Tröltsch noch zu einer philosophischen Behandlung der Gottesidee zu kommen[2]. Aber großes Vertrauen zu der Beweiskraft dieser Metaphysik hat er auch nicht. Sonst hätte ein so energischer Geist sich längst an ihre Ausführung gemacht, die ja, wenn sie überhaupt in dieser Welt einen Sinn hätte, wichtiger sein müßte, als alles andere. Um so mehr ist zu bedauern, daß er sich doch auch nicht davon losmachen kann. Denn infolgedessen sieht er nun als die Substanz in der Geschichte der evangelischen Dogmatik alles das an, was mit der Richtung auf diese Aufgabe zusammenhängt. Das ist aber nicht die im Protestan-

1) A. a. O. 487.

2) Wir werden in dem zweiten Teil unserer Ausführung auf dieses Unternehmen zurückkommen.

tismus sich schwer durchkämpfende neue Auffassung der Religion selbst, sondern das mit ihr verwobene katholische Wesen, die Auffassung der Offenbarung als einer Mitteilung von Gedanken und die Versuche, die daraus entstehende Weltanschauung zur Herrschaft zu bringen mit wenig Beweisen und viel Gewalt. Ist das evangelische Christentum in der Begründung, die es sich anfangs zu geben wußte, in der Tat nichts anderes als ein solcher etwas modifizierter Thomismus, so würde allerdings das 18. Jahrhundert, das die Bildungswelt endgültig darüber erhob, durch eine neue Reformation einem neuen Protestantismus das Leben gegeben haben.

Es ist sehr erfreulich, daß Troeltsch so eindringlich die große Bedeutung des 18. Jahrhunderts für die Geschichte des evangelischen Christentums betont. Es hat auch einen guten Sinn, zu sagen, daß damals für den Protestantismus eine neue Lebensepoche begann. Aber darüber ist doch nicht zu verkennen, daß es eben der alte, in der eigentlichen Leistung der Reformation begründete Protestantismus war, der sich hier vor eine Aufgabe gestellt sah, die für ihn eine Lebenserneuerung bedeutete. Mit Recht ist den Ausführungen von Troeltsch entgegengehalten, es sehe ja dann so aus, als ob der Protestantismus gar keine eigene Entwicklung gehabt habe[1]. In Wahrheit ist damals, als sich die Wissenschaft und die Sittlichkeit von der kirchlichen Autorität frei machten, für die christliche Religion die geistige Situation geschaffen worden, deren sie in ihrer protestantischen Form bedarf. Anstatt Troeltsch darin entgegenzutreten, daß er diese Lebenserneuerung des Protestantismus so kräftig betont, kann ich vielmehr das Urteil nicht unterdrücken, daß er sie unterschätzt. Nicht durch das Abstreifen der kirchlichen Autorität ist die Wissenschaft selbständig, sondern dadurch, daß sie sich selbst begründet und keiner Ergänzung durch die Religion bedarf. An Stelle des mittelaltrigen Gedankens, daß die gründlich betriebene Wissenschaft zu Gott führe, tritt nun der andere, daß sie durch ihre Arbeit die Gesetzmäßigkeit des Wirklichen oder die Natur hervor-

1) Vergl. Brieger in der Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd 27, S. 356 ff.

bringt. Die sich selbst begründende Wissenschaft stellt daher an die Religion die Schicksalsfrage, ob sie für sich dasselbe leisten könne. Denn auf die Machtmittel der Wissenschaft darf sie nun nicht mehr rechnen. Die frei gewordene Wissenschaft dient der Religion nicht mehr zur Begründung, sondern ist eine ungeheure Tatsache geworden, die es religiös zu bezwingen gilt. Offenbar erkennt Troeltsch für die Religion, wie er sie versteht, diese Folge aus dem geistigen Fortschritt des 18. Jahrhunderts nicht an. Sie soll, um in dieser vernünftigen Welt ein Recht zu haben, in den Gedanken der Wissenschaft die Anknüpfung für ihre Gedanken suchen. Die Religion will sich nicht ins Freie wagen. Dagegen ist nun doch die selbständige Religion, die mit eigenem Recht neben die mündig gewordene Wissenschaft treten darf, bereits im 16. Jahrhundert in die Welt gekommen und hat auch in der protestantischen Dogmatik sich immer einen Platz zu verschaffen gewußt. Was damals als ihrer selbst bewußt gewordene Religion der Traum- und Phantasiereligion des Volkes ebenso fremd entgegentrat, wie in seiner grandiosen Einfachheit dem Werke der Kirchenjuristen oder Theologen, war allerdings noch etwas ganz anderes als eine neue Lösung mittelaltriger Probleme. Es war die Durchbrechung des seelischen Lebens des mittelaltrigen Menschen. Die ungeheure Leistung des 18. Jahrhunderts ist daneben doch nur ein kleines, wenn auch notwendiges Werk. Troeltsch selbst hebt hervor, daß den Heroen des deutschen Idealismus nicht verborgen war, wie ihnen aus der Reformation Luthers Kräfte zuflossen, mit denen sie sich in ihrer Zeit durchkämpfen wollten. Sie haben, eben weil sie gerechte Idealisten waren, das Erwachen selbständiger Religion in Luthers Seele höher gewertet als die Verselbständigung der Wissenschaft, die darin ihren geschichtlichen Ursprung hat. Daß diese Leistung des 18. Jahrhunderts einem Theologen der Gegenwart, der sich dadurch seine neue Aufgabe gestellt sieht, besonders groß erscheint, ist verständlich. Aber darüber wollen wir das Größere nicht vergessen, das in seiner unscheinbaren Gestalt doch das in der Geschichte des Protestantismus wahrhaft Mächtige ist und unserer eigenen Arbeit ihr Ziel und ihr Recht gibt.

Haben wir nicht mehr die Ueberzeugung, daß das Subjekt der Geschichte des Protestantismus und seiner Theologie ein in die Zukunft drängendes und die Gegenwart bewältigendes Leben ist, so wollen wir uns nicht mehr als Systematiker mit dieser Theologie plagen, sondern wollen sie den Historikern als ein Vergangenes überlassen. Wir wollen dann aber auch nicht in dem Gewande der Religionsphilosophie, weil es der urteilslosen Menge imponiert, einen Rückzug in das Mittelalter antreten, und aus der Verbindung von Religion und Wissenschaft eine neue Art von Thomismus anrichten. Das wenigstens wollen wir uns von der Reformation bewahren, was uns vor einem solchen Versinken schützt, ihr ewiges Erbe: das Bewußtsein eigener Religion, die etwas ganz anderes ist als Zustimmung zu Ueberliefertem, aber auch in ihren Gedanken aller Versuche, sie auf wissenschaftliche Erkenntnisse zurückzuführen, spottet. Halten wir aber daran fest, so tritt uns aus der Geschichte des Protestantismus und seiner Dogmatik eine seinen gegenwärtigen Vertretern gestellte Aufgabe entgegen, die dem, was das Mündigwerden der Wissenschaft im 18. Jahrhundert der Menschheit geleistet hat, eine nicht unwichtige Ergänzung hinzufügen möchte.

Von der Wissenschaft machen sich die ihr Fernstehenden, wenn sie durch ihre Entdeckungen überrascht waren, leicht die Vorstellung, sie sei dazu da, uns unerhörte Dinge zu verkünden, die sie, weit entfernt vom praktischen Leben sitzend, herausgebracht hätte. Aber wie abgeschieden auch einzelne Forscher leben mögen, die Wissenschaft selbst steht in innigster Verbindung mit dem Menschenleben um sie her. Gedanken, die in diesem halbentwickelt bleiben, erhalten in der wissenschaftlichen Arbeit scharfe Umrisse und einen festen Körper. An keinem Punkte aber ist dieses Nach- und Durchdenken des Gedachten so nötig wie da, wo der Mensch über seine Stellung zu dem ewig Verborgenen Klarheit sucht, also in der christlichen Religion protestantischer Art. Denn hier vor allem heißt es Ernst machen mit dem, was man meint. Ein inneres Leben, das Gewißheit über sich selbst haben will, weil es die Ruhe der Kraft nötig hat, und sich nicht durch Versicherungen anderer beruhigen läßt, bewirkt die geschicht-

liche Bewegung der Reformation. Wer ihr innerlich angehört, kämpft irgendwie um diesen inneren Halt. Die Gedankenarbeit aber, die deutlich machen soll, wie ein Mensch diesen wichtigsten Inhalt seines Lebens erfaßt, ist die systematische Theologie, insbesondere die Dogmatik.

In der Geschichte des Protestantismus liegen uns bisher drei große Typen dogmatischer Arbeit vor, die melanchthonische Dogmatik, die Schleiermachers und die der Vermittelungstheologie. Sie sind daraus entstanden, daß das Christentum der Reformatoren sein wirkliches Verhältnis zu dem der römischen Kirche nicht erfaßt hatte. Sie sind in der Gegenwart unwirksam geworden, nicht bloß deshalb, weil wir in einer durch die Wissenschaft und durch eine neue Wirtschaftsordnung veränderten Welt leben, sondern auch deshalb, weil sie die Denkweise der neuen Gestalt des Christentums, die in den Kirchen der Reformation sich durchzukämpfen sucht, ebensosehr hemmen als ausdrücken. Unsere jetzige Lage wird dadurch gekennzeichnet, daß Reste von ihnen, die den Kontakt mit dem Leben immer mehr verlieren, durch das nicht unbegründete Vorurteil festgehalten werden, daß es ohne sie nicht gehe, und deshalb aus einer Wehr und Waffe ein Schatz geworden sind, den man nicht mehr recht zu schützen weiß. Aus dieser Lage müssen wir heraus, und das Nötigste dazu ist, daß wir sie uns klar machen.

Daß es den deutschen Reformatoren nicht leicht geworden ist, sich von der römischen Kirche zu scheiden, ist bekannt. Weniger zugestanden ist die Tatsache, daß es ihnen niemals gelungen ist, auch nicht in den Schranken, die sich aus den Grundzügen des abendländischen Christentums ergeben mußten, dessen Vertreter auch die Reformatoren waren und sein wollten. Als das, was sie band, kommt am wenigsten in Betracht das Friedensbedürfnis und das Verlangen, sich eine Stelle in der römischen Kirche und damit in dem römischen Reiche zu sichern. Es ist ja zur Selbsterkenntnis des Protestantismus außerordentlich wichtig, daß nicht in Vergessenheit gerät, wie dieses Verlangen in den Epilogen zur Augustana sich ausspricht[1]) und in mancherlei Verschweigungen

---

1) Die Augustana behauptet noch die Einigkeit mit der römischen

des Bekenntnisses sich verhüllt. Wir wollen auch nicht vergessen, wie Melanchthon in dem Brief an Brenz vom Mai 1531 seine Berufungen auf Augustin preisgibt und doch entschuldigen will als „propter publicam de eo persuasionem" gemacht. Aber solche Dinge schwanden, je mehr sich der Bruch als unheilbar herausstellte. Dagegen die innere Bindung an römisches Wesen wurde immer deutlicher, während daneben die konfessionelle Polemik sich verschärfte.

Es ist der allgemeine Charakter des abendländischen Christentums, wenn es sich für die Reformatoren nicht bloß um die Errettung des Menschen überhaupt handelt, sondern um die Erhebung des sittlich ohnmächtigen Menschen zu dem kraftvollen Leben und Wirken, an dem Gott Wohlgefallen hat. Sodann wissen sich die Reformatoren einig mit dem, was ihnen das Beste in der alten Kirche zu sein schien, mit dem Verlangen vieler Frommen, in der Anschauung der Person Jesu die Ueberwindung der Welt und der Sünde, die Kraft des Gottvertrauens und den Trost der Vergebung zu finden. Aber während man in der alten Kirche die Mittel gehäuft hatte, durch die der Sünder Kraft gewinnen sollte, und niemals die Ruhe der Zuversicht erreichte daß man dem alten Wesen entnommen sei, erscheint bei den Reformatoren diese Zuversicht als eine Gabe Gottes und als das Leben in Kraft. Hierin liegt die große Wendung, in der die Kämpfe des mittelaltrigen Christen ein Ende nehmen. Man meint nicht mehr bloß Mittel zur Aneignung des Heils zu besitzen, sondern ist sich bewußt, dieses selbst als eine Gabe Gottes zu haben, bei der die Aneignung gar nicht mehr in Frage kommt. Man weiß sich durch Gott in den neuen Zustand versetzt, der Seligkeit und Kraft zum Tun des Guten ist. Dieser Zustand ist der Glaube. Es ist ersichtlich, daß in diesem Verständnis des Glaubens die Religion zum Bewußtsein ihrer Würde erwacht. Der Glaube allein ist das, was Gott von uns haben will, er

Kirche „quatenus ex scriptoribus est nota". Nachdem man den rauhen Widerstand der Gegner erlebt hatte, zieht sich die Apologie (3, 269, 271, 279) schon darauf zurück, daß man sich einig wisse mit den vereinzelten Frommen, die es immer auch in der römischen Kirche gegeben habe.

ist die ganze Religion. Er ist aber die Kraft, die Dinge zu beherrschen und für andere da zu sein. Dann ist also die Religion selbst das unabhängige reiche Leben des Geistes oder Seligkeit. Ueber die Mystik, die ähnliche Töne gefunden hatte, dringt diese Religion hinaus, weil sie Glaube bleiben will. Denn damit wird anerkannt, daß der Ursprung des neuen Lebens und die Quelle seiner Kraft in einer Wirklichkeit liegt, an die der Mensch sich hingibt, weil sie seiner mächtig wird. Als ein allzu kindliches Mißverständnis wird es nun empfunden, die Quelle wahrhaftigen Lebens jenseits der gemeinen Wirklichkeit in Anstrengungen der Kontemplation oder der Phantasie zu suchen.

Den Reformatoren ist nicht verborgen geblieben, daß diese neue Würdigung der Religion oder des Glaubens nur solange zu behaupten ist, als der Glaube nicht selbst wieder zu einem Werk wird, in dessen Vollbringung sich der Mensch von dem Gott, der ihn erlösen will, unterscheidet. Der Kampf mit dieser Gefahr aber auch das Unvermögen, ihrer Herr zu werden, ist besonders anschaulich in dem Brief von Brenz, der die Bemühungen der Wittenberger Reformatoren, über diese Schwierigkeit hinwegzukommen, beantwortet [1]. Brenz will nur widergeben, was er von diesen gelernt hat. Immer wieder drängt sich ihm die Frage auf, ob nicht auch der Glaube unser Werk sei, und ob nicht, wenn unsere Werke die Erlösung nicht wirken können, dasselbe auch vom Glauben gelten müßte. Als Antwort bringt er, namentlich im Hinblick auf die in der bekannten Stelle der Apologie (2, 56) enthaltene Belehrung folgendes heraus: Der Glaube ist nicht ein opus meritorium, sondern ein opus organicum, d. h. die Reflexion auf die Leistung des Glaubens gibt uns keine Gewißheit der Erlösung, wohl aber ist die Leistung des Glaubens uns nötig, damit wir das uns aneignen, was uns als Grund unserer Erlösung in Christus und seinem Werke gegeben ist. In der Tat hatte ihn das, was Luther und Melanchthon direkt über die Frage gesagt hatten, nicht weiter führen können. Es kam also die Vorstellung heraus: die Erlösung kommt zustande, wenn

1) Corp. Reff. II, 510—12.

der Mensch etwas von Außen her an ihn Herandringendes durch den Glauben sich aneignet. Die Macht der Erlösung soll der Mensch durch seinen Glauben zu sich selbst in Beziehung setzen. Vor dieser seiner Leistung kann jene Macht wohl anderen helfen, ihm aber nicht, denn er hat sie sich nicht „angeeignet". Damit ist der Glaube als das eigene Werk des unerlösten Menschen anerkannt und gefordert. In dem sola fide iustificamur kann dann der Gegensatz gegen das eigene Werk, das nicht als Gottes Gabe erlebt wird, nicht mehr zum Ausdruck kommen. Das mußte aber erreicht werden, wenn man wirklich in dem „Glauben" die Religion entdeckt hatte, die als Herrschaft Gottes in der Seele den Menschen selig macht, die also nicht bloß eine neue Anstrengung bedeuten soll, durch die der Mensch aus seinen gegenwärtigen Nöten herauskommen möchte.

Auf diesem Punkt sind die Reformatoren in ihrer Theorie mit dem wichtigsten Anliegen ihrer Frömmigkeit stehen geblieben. Die Verhandlung der Lebensfrage des Protestantismus, wie dann der erlösende Glaube von dem Werk, das der Mensch nur als sein eigenes erlebt, unterschieden werden solle, ist in der Dogmatik bis auf Schleiermacher über diese Linie nicht hinausgeführt. Aber in dem Leben der protestantischen Frömmigkeit lag die Lösung bereit. Auch in der Dogmatik hat sich von den Reformatoren an immer wieder ein Christentum ausgesprochen, dem der Glaube Vertrauen bedeutete und dem dieser Glaube das neue von Gott geschaffene Leben befreiter Menschen war. Nötig war nur, daß man diese beiden Gedanken nicht bloß neben einander behauptete, sondern innerlich verband. Dem aber stand ein ungeheures Hindernis im Wege. Luther hat die altkatholische Vorstellung, daß die Offenbarung, die den Glauben trägt, überlieferte Lehre sei, fortbestehen lassen, ohne ihren Widerspruch mit dem wiederentdeckten paulinischen Verständnis des Glaubens zu empfinden[1]). Ist aber der Glaube angewiesen auf sogenannte Tatsachen und Wahrheiten, die als Inhalt einer Lehre, die Glauben

1) Vergl. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4. Aufl. S. 748.

fordert, an ihn herantreten, so ist es unmöglich, ihn als Erlösung zu verstehen. Das ist nur denkbar, wenn der Glaube sich angewiesen sieht auf wirkliche, d. h. von dem Menschen selbst erlebte Tatsachen, die die Gewalt haben, Glauben zu wirken. Luther hat diese Schärfe des Gegensatzes wohl deshalb nicht empfunden, weil für ihn der Hauptinhalt der Lehrüberlieferung der Kirche die volle Wucht der Tatsache hatte. Aehnlich war es mit Melanchthon, der daher noch bei der Erörterung des Glaubensbegriffs in der Apologie sich auf die beiden Momente der notitia oder des Wissens von dem Inhalt der Lehrüberlieferung und der fiducia also des Vertrauens auf diesen Inhalt beschränken konnte. Ob dieser Inhalt Tatsache und Wahrheit war, kam gar nicht in Frage. Wenn hier der Ausdruck assensus auftaucht, so ist damit das assentiri promissioni gemeint, die innere Hingabe des Menschen an den ihm offenbar werdenden Gnadenwillen Gottes, also dasselbe wie mit dem Ausdruck fiducia, das was einen Menschen zu einem von Gott Erlösten macht. Ohne Zweifel können wir eine ähnliche geistige Lage noch immer bei vielen in den evangelischen Kirchen voraussetzen. Aber der evangelischen Theologie und einer durch sie bestimmten Kirchenleitung ist diese naive Unschuld gegenüber der Ueberlieferung schon seit Jahrhunderten verloren gegangen. An einem ganz sicheren Kennzeichen wird es sichtbar, daß einem Theologen der Inhalt der Ueberlieferung nicht mehr Tatsache ist, sondern die Forderung an ihn richtet, etwas Tatsache zu nennen, was er in Wahrheit nicht so ansieht. Der Theolog befindet sich in dieser unglücklichen Lage, sobald er es für nötig hält, zwischen notitia und fiducia den assensus einzuschieben, durch den ein Mensch nach orthodoxer Lehre zwar nicht ein Christ, wohl aber ein Orthodoxer wird. Wo die Anerkennung einer Tatsache nicht einfach aus ihrem Gesehenwerden folgt, sondern daneben durch eine besondere Anstrengung geleistet werden soll, ist sie unwahr. Und eine Dogmatik, die eine solche Haltung in den Begriff des Glaubens einfügt, der nach evangelischer Lehre die Erlösung sein soll, bringt das evangelische Christentum in den Verdacht, etwas Sinnloses zu sein.

An diesem tödlichen Widerspruch krankt die melanchthonische Dogmatik. Sie hat freilich trotzdem bis auf Schleiermacher schrankenlos im Protestantismus geherrscht, soweit er es überhaupt zu einer Theologie gebracht hatte, sie blieb auch bei aller Verdünnung durch den Rationalismus im wesentlichen dieselbe und scheint noch heute von den preußischen Konsistorien als die einzig mögliche Dogmatik angesehen zu werden. Ihre Herrschaft in der Gegenwart behauptet sie auch nicht nur, weil sie sich leicht auswendig lernen und als „dogmatisches Wissen“ leicht im Examen abfragen läßt; sie hat auch daneben noch unvergleichliche praktische Vorzüge, die freilich in ihren religiösen Mängeln begründet sind. Aber wie hoch man auch ihre Bedeutung noch für die Gegenwart einschätzen mag, das hat doch ihre Geschichte als unmöglich erwiesen, daß in ihren Formen evangelisches Christentum sich aussprechen könne.

Es wird dieser Dogmatik des alten Protestantismus nicht schwer, von der katholischen, die sie im ganzen bekämpfen will, im einzelnen viel zu entlehnen. Denn sie hat selbst katholische Art, indem sie aus der Offenbarung, die dem Menschen eine ihn befreiende Wirklichkeit erschließen soll, eine Forderung macht und aus dem Glauben das Werk eines Gehorsams, dessen Verdienst sich nach katholischen Maßstäben berechnen läßt, aber überall, wo das durch die Reformation erweckte Gewissen sich hören läßt, als unwürdig empfunden wird. Das Gewaltsame der Forderung und das Unwürdige des Gehorsams wird dadurch immer deutlicher, daß der Unterschied zwischen dem Inhalt des kirchlichen Lehrgesetzes und der in der Kultur sich entwickelnden Denkweise immer schärfer hervortritt. Die Kirche kann wenig dazu tun, dem christlichen Volk diese Last zu erleichtern. Denn sie meint vielleicht nicht mit Unrecht, daß gerade in den härtesten Forderungen des Lehrgesetzes Gedanken stecken, die nicht aufgegeben werden dürfen, weil sie zum Leben des Glaubens gehören. Sie ist aber auch in der durch die Herrschaft der alten Dogmatik bestimmten Art ihres Unterrichts schwer behindert, wenn sie Menschen dazu helfen will, die innere Herrlichkeit dieser Gedanken, die sich nur dem Glauben erschließt, zu fassen. Nun haben aber schon die Reformatoren

dafür gesorgt, daß die gesetzliche Auffassung der Offenbarung, deren Eindringen sie geduldet und gefördert haben, in den evangelischen Kirchen viel härter drücken muß als bei römischen Christen. Je ungebundener die erbauliche Schriftauslegung schalten darf, desto leichter wird auch die äußerliche Bindung an das Schriftwort ertragen. Dagegen wird aus der Unterwerfung eine harte Sache gemacht, wenn die von der Reformation in Freiheit gesetzte methodische Auslegung das Schriftwort aus seiner geschichtlichen Umgebung verständlich macht und deshalb in vielen Beziehungen uns fernrückt. Das in solcher Weise in seinem Sinn fixierte Schriftwort wird als Lehrgesetz unerträglich. Auf der andern Seite kann die hl. Schrift als Lehrgesetz nur dann sicher wirken, wenn ihr Sinn gegen die Schwankungen und Fortschritte der historischen Wissenschaft so geschützt werden kann, wie es in der römischen Kirche möglich ist, bei uns nicht. Indem die Reformatoren also unbefangen die Forderung der Wahrhaftigkeit in bezug auf die Schriftauslegung erhoben, beluden sie das, was in der römischen Kirche so leicht ist, den Gebrauch der hl. Schrift als eines Lehrgesetzes, mit ungeheuren Schwierigkeiten. Schon dieses Fundament der orthodoxen Dogmatik war da, wo das Christentum der Reformation nicht ganz beseitigt war, nur schwer unterzubringen.

Vor allem aber hat Luther die Forderung des Glaubens an das in der hl. Schrift vorliegende Lehrgesetz mit einem schwerfälligen Ernst behandelt, der den römischen Christen nicht zugemutet wird. Für diese genügt es, daß sie die Bedenken, die sie im einzelnen haben mögen, nicht zum Widerspruch ausreifen lassen, sondern immer wieder sich auf den allgemeinen Entschluß zum Gehorsam zurückziehen. Diese Flucht von dem Bestimmten ins Unbestimmte erleichterte das, was man in jenem Entschluß zu meinen und zu wollen vorgab. Aber sie ließ doch auch in dem Ganzen den Ernst der Wahrhaftigkeit nicht aufkommen. Luther wollte diesen Ernst. Aber indem er ihn in dieser aus der römischen Kirche übernommenen Praxis, in dem Gehorsam gegen das Lehrgesetz verlangte, hat er damit sich und den Seinen nicht nur etwas ungeheuer Schweres, sondern etwas im Grunde

Unmögliches auferlegt. Eine Vorstellung für wahr zu halten, die man nicht selbst erzeugen kann, ist nicht möglich. Denn das ernsthafte Fürwahrhalten besteht eben darin, daß man den Inhalt einer Vorstellung in seinem Zusammenhang mit der eigenen Erfahrung sich vergegenwärtigt. Nur sofern man sich diesen Inhalt so aus der eigenen Erfahrung erzeugen kann, hält man die Vorstellung für wahr.

Auch der katholische Christ greift daher bei seinem Gehorsam gegen das Lehrgesetz beständig auf eine ihm gegenwärtige Erfahrung zurück, der er auch die ihm fremdesten Vorstellungen, die ihm zugemutet werden, einordnet. Das ist die Herrlichkeit der Kirche und die Befriedigung, die seine persönlichen Bedürfnisse bei ihr finden. Zu einer ähnlichen Beruhigung des Wahrheitssinnes ist auch Luther gedrängt, als es ihm unmöglich wurde, sich völlig von dem römischen Wahn zu scheiden, daß der Wille, sich das, was einem geistig fremd ist, geistig anzueignen, die Seele retten müsse. Aber er hat sich, auf eine ernstere Erfahrung zurückgezogen, auf die Erinnerung an die richtende und tröstende Macht, die ihn in der hl. Schrift ergriffen hatte. Mit dem, was in der Lehre von der autoritas causativa scripturae sacrae oder vom testimonium spiritus sancti seinen festen Ausdruck gefunden hat, wollte er den Entschluß der Zustimmung zu den Schriftlehren decken. Aber wie wenig dieser vermeintlichen Zustimmung damit zu innerer Wahrheit verholfen wird, ist doch in seinem eigenen Verhalten reichlich zu Tage getreten. Er machte eben die Erfahrung, und war zu ehrlich, um sie zu unterschlagen, daß er in der hl. Schrift auf manches stieß, woraus er dieses Zeugnis des Geistes Gottes nicht empfing, was im Gegenteil diesem Geist zu widersprechen schien. Er ist daher mit der von ihm gestellten Glaubensforderung bei sich selbst nicht durchgedrungen und hat auch den Rückzug in die allgemeine Unterwerfung unter das Lehrgesetz angetreten, die ihn den Widerspruch im einzelnen vergessen ließ.

Ohne Zweifel steht es so bei vielen in unserer Kirche. Die Lauterkeit ihres Wesens verwehrt uns ebenso wie bei vielen katholischen Christen das Urteil, daß sie in der Sünde stehen, etwas für wahr zu erklären, was sie nicht für wahr halten. Das logisch

Unmögliche oder Unwahrhaftige des römischen Gehorsams gegen das Lehrgesetz kommt ihnen nicht zum Bewußtsein. Die Zustimmung im allgemeinen meinen sie aus der Erfahrung, die sie an der hl. Schrift und an der Kirche machen, leisten zu können. Wie diese Forderung im einzelnen erfüllt werden müßte, halten sie sich unwüllkürlich fern.

Der römische Grundsatz schafft sich daher auch auf evangelischem Boden dieselben Erleichterungen, die ihn überhaupt erst anwendbar machen. Das einzelne, dem man innerlich widerstrebt, läßt man äußerlich stehen und ordnet es so der allgemeinen Zustimmung ein, für die man einen Grund zu haben glaubt. Das ist eine Anwendung der fides implicita, deren Gefahr Luther erkannt hat, ohne selbst von dem, wodurch sie erzeugt wird, loszukommen[1]). Sie ist reichlich bei uns im Schwange. Aus den evangelischen Kirchen wird diese Praxis erst schwinden, wenn eingesehen wird, daß der römische Grundsatz, dem man dabei folgt, der christliche Glaube bedürfe eines Lehrgesetzes, religiös falsch ist, und daß das religiös Wichtige, das er sichern will, auf andere Weise viel besser geborgen werden kann.

Aber was in der kirchlichen Praxis sich lange hält, kann es deshalb noch nicht in der Dogmatik. In der evangelischen Dogmatik stößt der Gedanke, daß es sich in der Religion um die entschlossene Aneignung fremder Vorstellungen handle, an der wichtigsten Stelle auf einen unüberwindlichen Widerstand. Die Rechtfertigungslehre der Reformation wird in der Bedeutung, die ihr die Schmalkaldischen Artikel beilegen, in dieser Dogmatik festgehalten. Unvermeidlich stößt sie dann das ab, was ihr völlig widerstreitet. Das ist im alten Protestantismus zuerst zu Tage getreten in dem synergistischen Streit. In der Rechtfertigungslehre lag der Gedanke, daß der Glaube allein selig mache, nicht aber ein Werk des alten Menschen. Dieser Gedanke hatte einen Sinn, wenn unter dem Glauben die Religion selbst verstanden wird, oder die Herrschaft Gottes in der Seele, die durch den dem einzelnen sich offenbarenden Gott selbst geschaffen wird. Daß

1) Vergl. Hoffmann, Die Lehre von der Fides implicita innerhalb der Katholischen Kirche 1903. S. 213.

dieses Mächtigwerden Gottes in unserer Seele uns selig mache, ließ sich verstehen, und ebenso, daß es jedem, dem es zu teil wird, eine wunderbare Gabe und nicht ein Produkt eigener Bemühungen sei. Darum hat sich das Luthertum mit Recht gegen die Vorstellung erhoben, daß der Christ in seiner Erlösung doch auch etwas von seinem eigenen Werk müßte entdecken können. Aber in der Leidenschaft, mit der dies geschah, brannte das schlechte Gewissen. Diese Gegner des Synergismus waren selbst Synergisten.

In dem Glauben sehen wir allerdings auch unser eigenes freies Werk, wenn wir erleben, wie er in den Erfahrungen an einer persönlichen Macht in uns geschaffen wird. Ist der Glaube reines Vertrauen, so ist er für uns selbst freie Hingabe, die das reine Gegenteil einer willkürlichen Annahme ist. Er ist dann also wirklich in seiner Tiefe unser eigenes Werk. Ebenso aber wird er dann erlebt als das Werk eines Stärkeren, der uns innerlich bezwingt. In dieser erlebten Einigung von Abhängigkeit und Freiheit, ist die Art wirklicher Religion, in der ein innerlich selbständiges Wesen geschaffen, also das schlechthin Unbegreifliche Ereignis wird. Aber sich dazu zu bekennen, brachten unsere Väter nicht fertig. Es mußte ja die Schriftlehre gesichert werden, damit das seligmachende Evangelium nicht verloren ginge. Das schien aber nur erreichbar, wenn der Glaube der Entschluß ist, die Schriftlehre für wahr halten zu wollen. „Denn ein Evangelium, das man nicht in solcher Weise sichern, das man nicht einmal selbst für wahr halten will, kann einen doch nicht selig machen". Damit er also selig werde, soll sich der Mensch zu dieser Art von Glauben entschließen, den er also nicht in einem ihn erneuernden Erlebnis geschenkt erhält, und auch nicht als das reine Werk freier Hingabe verstehen kann, sondern als ein Werk der Angst und der Willkür aus dem Willen des alten Menschen erzeugen muß. In ihrer gesamten Stellung zu dem Lehrgesetz betätigte also diese Dogmatik den Synergismus, den sie bekämpfen wollte. Dieser Selbstwiderspruch machte sie innerlich haltlos und raubte ihr trotz der reichen Schätze tiefster Erkenntnis, die sie mit sich führte, die Kraft, dem Rationalismus standzuhalten, als er ihr

mit der Frage nach der Aufrichtigkeit ihrer Behauptungen entgegentrat. Sie hatte ihm nichts zu antworten, weil sie nicht eingesehen hatte, daß der Synergismus in der Erniedrigung der Religion zu etwas Willkürlichem und Gewaltsamem steckt, und daß man den Synergismus nur los wird, wenn man die Religion selbst als als ein Erwachen innerer Selbständigkeit versteht.

Aus den Nöten des Rationalismus soll nun Schleiermacher die evangelische Dogmatik erhoben haben, indem er sie selbst einer tiefen Umwandelung unterzog. Was die Reformatoren für die wichtigste Lehre erklärt hatten, hat er in der Tat in dem Titel seines Hauptwerkes über alles andere erhoben. In der Augustana (Art. 20) und in der Apologie (5, 59) wird gesagt, daß das, was in Rom nie recht verstanden sei, in der Lehre einer christlichen Kirche vor allem zum Verständnis gebracht werden müsse, der Glaube, d. h. die Religion selbst. So nennt auch Schleiermacher das Buch, das die alte Aufgabe der protestantischen Dogmatik in neuer Weise lösen soll: „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche". Dieses Buch will nicht Gedanken darstellen, die ein Mensch sich aneignen soll, damit er Glauben habe, sondern Gedanken, die in einem Christen leben, weil er Glauben hat. Der Glaube wird also hier nicht als eine menschliche Anstrengung gedacht, die mit dem gegebenen Stoff, der geoffenbarten Lehre etwas anzufangen sucht, wie nicht nur in der römischen sondern erst recht in der altprotestantischen Dogmatik. Er wird nun gedacht als eine in dem Christen geschaffene Bestimmtheit des geistigen Lebens, die in eigentümlichen Gedanken sich ausspricht. Die Lehre also, die hier dargestellt wird, ist nicht oder wenigstens nicht in erster Linie Aufgabe oder Gesetz für den Glauben, sondern Ausdruck des Glaubens. Ohne Zweifel hatte Schleiermacher damit sich von einer römischen Praxis gereinigt, die zu evangelischem Christentum nicht paßt. Er hatte wieder stark empfunden, daß der angeblich herzhafte Glaube, der fremde Gedanken entschlossen sich aneignen will, in Wahrheit herzlos ist. Der Mensch, der Gedanken, von denen seine eigene Seele nichts weiß, doch für sich in Anspruch nimmt, beweist damit nicht innere Lebendigkeit und gewinnt sie nicht auf diese Weise, sondern unter-

drückt sie. Der wirklich christliche Glaube aber bedeutet gar nichts anderes als innere Lebendigkeit. Er verträgt also keine Lehre, die nur Gesetz für ihn sein will und nicht Ausdruck seines Lebens ist.

Mit dieser Erkenntnis wurde aus dem evangelischen Christentum zum ersten Mal die ihm entsprechende theologische Aufgabe erzeugt. Der Glaube selbst, in dem die Gedanken des neuen Lebens erwachsen, soll dargestellt werden, nichts weiter. Aber wenn nun Schleiermacher dadurch der Reformator der evangelischen Theologie geworden ist, wofür ihn doch auch R. Seeberg anerkennt, wenn also aus der geistigen Bewegung des deutschen Idealismus diese notwendige Ergänzung der Reformation hervorging, so ist es um so auffallender, daß sich doch sein Werk auch im deutschen Protestantismus bisher nur wenig durchgesetzt hat. Vielleicht war das Neue so gewaltig, daß es in dem bisherigen Betriebe der Theologie nicht so schnell Platz fand. Vor allem hat aber Schleiermacher die Aufgabe, die er gestellt hatte, nur in ihrem einen Teile angegriffen, den anderen ebenso wichtigen hat er liegen lassen.

Mit dem Glauben des Christen steht es so, wie Paulus es Phil. 3, 12 beschreibt. Er befindet sich nicht nur durch das, was er ist, in Gegensatz zu einer ihm entfremdeten Welt, sondern er drängt auch fortwährend hinaus über das, was er selbst bisher geworden ist. Seine Sehnsucht geht immer darauf, daß er vollkommener das erlebe, was ihn geboren hat. Wenn in einem Christen diese vorwärtsdrängende Unruhe der Bitte „Dein Reich komme", erlischt, so geht sein Sinn aufs Irdische. Ist es aber so, so wird die Darstellung des Glaubens nicht dadurch geleistet, daß er als ein einmal gegebener Gemütszustand behandelt wird, und nur die Gedanken entwickelt werden, in denen er sich ausspricht. Das allein aber versucht Schleiermacher zu leisten. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl soll von Natur in dem Selbstbewußtsein des Menschen gegeben sein, und seine Modifikation, die christlicher Glaube heißt, ist dann in dem Christen geschichtlich gegeben. Was muß sein, weil der christliche Gemütszustand ist? Diese Frage soll die Gedanken hervorquellen lassen, in denen sich dem Christen eine neue, den andern Menschen verborgene Wirk-

lichkeit erschließt. Auf die Betrachtung dieser Produktion des Glaubens schränkt Schleiermacher seine Aufgabe ein. Aber abgesehen davon, ob auf diese Weise der Christ wirklich das, was Gott ihm offenbaren will, erfaßt, auf jeden Fall ist der Glaube, der ein beständiges Suchen und Neuwerden bleibt, mit dem was aus ihm entsteht, noch nicht dargestellt. Es gehört dazu auch die Art, wie er selbst entsteht. Damit hängt es zusammen, daß in Schleiermachers Glaubenslehre der Gedanke der Offenbarung nicht die ihm gebührende beherrschende Stellung hat. Die evangelische Theologie aber, die durch Schleiermacher in eine mächtige Aufregung versetzt war, hat sofort gemerkt, daß bei ihm ein wesentliches Bedürfnis der christlichen Gemeinde unberücksichtigt blieb. Der sich emporkämpfende Glaube bedarf des immer neuen Verweilens bei der Macht, die ihn erzeugt. Leider hat nun die evangelische Theologie bis auf Ritschl diesen Mangel bei Schleiermacher nicht richtig ausgeglichen. Man hat immer wieder sich damit begnügt, die Gedanken des Glaubens durch etwas zu sichern, wodurch der Glaube selbst offensichtlich nicht geschaffen, sondern höchstens unter besondern Verhältnissen gegen Zweifel geschützt wird.

Aber es fehlt noch ein Zweites bei Schleiermacher, worauf das evangelische Christentum nicht verzichten kann. Die Gedanken des Glaubens, die zugleich die Gedanken des sich offenbarenden Gottes sind, erfaßt der Christ nicht damit allein, daß er auf sich selbst blickt. Wenigstens der Protestantismus hat das immer in seinem Schriftprinzip abgelehnt. Bei Schleiermacher dagegen führt die Anerkennung, die er der hl. Schrift zollt, doch nur dazu, daß sie nachträglich zur Prüfung der entwickelten Gedanken benutzt wird. Sie kommt bei ihm schon in die Stellung, die ihr später bei Frank zugewiesen wird. Sie hat die Selbstaussage des Dogmatikers zu kontrollieren. Aber die Dogmatik ist kein Selbstgespräch eines Christen, sondern eine Arbeit im Dienst der christlichen Gemeinde. Die Gemeinde der Gegenwart hat aber das Bedürfnis, grade aus dem Lebenszeugnis der Anfangszeit das Bild des Glaubens zu empfangen, der in ihr selbst als der Nachfolgerin der Apostel entstanden ist. Die Motive, die zu

einer solchen Unterordnung unter die hl. Schrift drängen, sind so stark, daß im Protestantismus jede Theologie, die ihnen nicht gerecht wird, an ihrem Widerstande kraftlos und wirkungslos werden muß. Das hat auch das Schicksal von Schleiermachers Theologie bewiesen. Die in den kirchlichen Instituten noch lebendige Gemeinde fühlt sich vor allem deshalb bei der Lehrweise der orthodoxen Theologie in der Regel geborgen, weil hier wenigstens laut genug gesagt wird, daß die öffentliche Verkündigung aus der hl. Schrift schöpfen müsse. Und für das, worin Schleiermacher zweifellos schriftgemäßer ist, als diese Theologie, gewinnt sie kein Verständnis.

Vielleicht kann man nun A. Ritschls Bedeutung für die Dogmatik am kürzesten so bezeichnen, daß er energischer als irgend ein anderer versucht hat, das Neue, das wir Schleiermacher verdanken, mit dem alten Schriftprinzip des Protestantismus zu verknüpfen. Er würde dann als der kraftvollste Vertreter der Vermittelungstheologie anzusehen sein, die diese Aufgabe übernommen hatte, aber im ganzen das Wichtigste von Schleiermacher fallen ließ und es vor Ritschl nirgends zu einer eindrucksvollen Darstellung des evangelischen Christentums gebracht hatte. Aber wenn man Ritschl so von Schleiermacher aus würdigen will, so muß man, um ihm gerecht zu werden, hinzunehmen, daß er ganz anders wie Schleiermacher sich darum gemüht hat, in der Anfangszeit des evangelischen Christentums die ursprünglichen Motive wiederzuentdecken, die in dem langen Kampf mit dem Widerstand und mit dem Schutz der politischen Gewalten verkümmert sind. Mag Ritschl dabei auch im einzelnen vielfach fehlgegriffen und bisweilen die Wichtigkeit seiner Entdeckungen überschätzt haben, das muß doch auch seinen tief gekränkten Gegnern deutlich sein, wie sehr er durch seinen Fleiß und seine geniale Spürkraft die Anschauung von dem ursprünglichen Leben des evangelischen Christentums bereichert hat. Für die Geschichte des Protestantismus bedeutsamer ist aber doch sein Versuch, das Neue, das wir Schleiermacher verdanken, mit dem unveräußerlichen Schriftprinzip des evangelischen Christentums in Einklang zu bringen.

Das unvergänglich Große bei Schleiermacher ist das endlich

erreichte Bewußtsein von der Bedeutung der Religion für das geistige Leben der Menschheit. Das werden wir später zu würdigen haben. Seine epochemachende Leistung für die Dogmatik ist die Ueberwindung des gesetzlichen Charakters der religiösen Lehre, also die Erkenntnis, daß sie ihren richtigen Sinn nur behält, wenn sie als freier Ausdruck des Glaubens verstanden wird, und nicht als eine Vergewaltigung des Menschen. Diesen Erwerb Schleiermachers hat Ritschl dadurch ergänzt, daß er seinen Zusammenhang mit dem Grundtriebe der Reformation aufdeckte. Aus der Erkenntnis Luthers, daß der wirklich christliche Glaube den Menschen selig macht, ist auch Schleiermachers Umgestaltung der Dogmatik hervorgegangen. Denn der Glaube macht selig, weil er das Hervortreten ursprünglichen Lebens ist. Dann muß er sich aber auflehnen gegen jedes noch so wohlgemeinte Gesetz, das nicht sein eigenes wäre. Er muß also eine Lehre, die Glauben fordert, als heillos abweisen, wenn sie nicht vorher als eine Lehre, die Glauben ausdrückt, erfaßt ist. Das hat Ritschl mit solcher Kraft als eine aus dem Grunde der Reformation erwachsene Erkenntnis klar gemacht, daß sich der Kirchen, die auf diesem Grunde stehen wollten, aber zugleich ohne die katholisch gesetzliche Form der Lehre nicht auszukommen meinten, eine tiefe Unruhe bemächtigt hat.

Ritschl hat nun aber auch den richtigen Weg beschritten, um den Mangel auszugleichen, der an Schleiermachers Darstellung des Glaubens auffällt. Er hat mit der Darstellung der in dem Glauben erwachsenden Gedanken immer den Hinweis auf den Ursprung des Glaubens verbunden. Durch Gottes Offenbarung in Christus wird der Glaube geschaffen, der ein über die Welt und die weltliche Art des Menschen siegendes persönliches Leben ist. So hatte es Ritschl bei Luther gefunden. Aber er hat nun die Frage, wie denn das zugeht, daß die Kraft der Person Jesu das selbständige Leben des Glaubens schafft, nicht über den schon bei Luther erreichten Horizont hinausgeführt. Er hat das Bedenken nicht überwunden, wie denn ein Bestandteil der geschichtlichen Ueberlieferung Grund eines solchen Glaubens für einen Menschen sein könne, der die volle Freiheit und Beweglichkeit der

historischen Forschung nicht nur einräumt, sondern fordert. Er hat auch das Gewicht der Frage nicht empfunden, wie überhaupt das Sichklammern an das Vergangene eine Bedingung gegenwärtigen Lebens sein könne, ob das wirklich Religion sei und nicht vielmehr Sentimentalität. Endlich fällt einem grade in seiner Darstellung besonders peinlich auf, welches Unheil daraus entsteht, wenn aus einzelnen Gedanken des Glaubens Konsequenzen gezogen werden, die andere ebenso berechtigte Gedanken abschnüren. Ritschl hat gelegentlich bemerkt, daß religiöse Erkenntnisse an bestimmte Momente im Lebenskampfe des Glaubens geknüpft sind. Dann entsteht die Frage, ob die Dogmatik aus diesen Gedanken ein System machen dürfe, dessen Teile sich gegenseitig bedingen, ob nicht vielmehr unsere Erkenntnis auf diesem Gebiete notwendig Stückwerk bleibt. Von dieser Zurückhaltung ist aber in seinen eigenen Ausführungen über die Liebe Gottes, den Zorn Gottes, die Vergebung wenig zu spüren.

Der größte Notstand aber tritt grade an dem hervor, was Ritschls größtes Verdienst ist, an der Betonung des altprotestantischen Schriftprinzips in Verbindung mit der Erkenntnis Schleiermachers, daß der Glaube nur eine Lehre verträgt, in der sein eigenes Leben sich ausdrückt. Beides ist für den Protestantismus eine Notwendigkeit, jene Würdigung der hl. Schrift und dieses Verständnis dafür, daß der Glaube die innere Unabhängigkeit des Lebendigen hat. Aber wenn es Ritschls Verdienst ist, beides zusammen behauptet zu haben, so hat seine Ausführung es doch auch evident gemacht, daß in der von ihm festgehaltenen Form der Dogmatik beides zusammen nicht durchgeführt werden kann. Er behält die alte Vorstellung bei, daß die Dogmatik zu zeigen habe, was Inhalt des Glaubens sein müsse. Solange aber die Dogmatik unter der Herrschaft dieser Vorstellung bleibt, gleicht sie entweder einem philosophischen System oder trägt die Form der katholischen Dogmatik, wie es im alten Protestantismus der Fall war. Beides will Ritschl nicht, er erinnert durch die scharfe Betonung der Art des Glaubens fortwährend daran, daß es so nicht geht. Aber tatsächlich läßt er beides geschehen. Das ist nun bei ihm viel unerträglicher, als in der altprotestantischen

Dogmatik, weil da die eigentümliche Art des Glaubens verhüllt blieb, und auch viel unerträglicher als bei Schleiermacher, weil bei diesem das Lehrgesetz, dessen Forderung die katholische Art begründet, sich kaum vernehmen ließ. Ritschl dagegen redet in der Sprache der Reformatoren vom Glauben und seiner selbständigen Gewißheit. Daneben konnte er sehr wohl die hl. Schrift als Quelle der in der Dogmatik behandelten Gedanken verwerten. Aber wenn er zugleich den Anspruch erhob, daß eine Dogmatik, die auf solche Art ihren Inhalt gewinnt, zu zeigen habe, was Inhalt des Glaubens sein müsse, so wird offenbar die hl. Schrift zum Lehrgesetz gemacht. Er kommt also auf die katholische Dogmatik in ihrer altprotestantischen Ausprägung zurück. Er tut dasselbe wie die Orthodoxie und tut zugleich alles mögliche, um einem evangelischen Christen das Unerträgliche dieses Verfahrens empfindlich zu machen.

Ritschl stellt sich also in Wahrheit als der letzte große Vertreter der orthodoxen Dogmatik dar, der ihre beiden kostbarsten Bestandteile, den Glauben im Sinne der Reformation und das Schriftprinzip so hell leuchten läßt, wie es in dieser Verbindung vorher bei keinem zu finden war. Aber indem er auch die alte Aufgabe der Dogmatik festhält, daß sie zu zeigen habe, was geglaubt werden müsse, macht er die hl. Schrift in der Weise des alten Protestantismus zum Lehrgesetz, wozu sie schlechterdings nicht mehr zu brauchen ist, wenn sie durch die Werkstätte der historisch kritischen Auslegung gezogen ist, und wenn der Leser an sie das Verständnis der Religion in protestantischem Sinne, den Gedanken des Glaubens, der selig macht, heranbringt. Die Vollendung also, zu der Ritschl die orthodoxe Dogmatik führt, läßt es als unmöglich erscheinen, daß sie sich in der Gegenwart noch in irgend einer Form behaupte. Ihre Hauptbestandteile brechen nun auseinander. Wer es lebhaft empfindet, daß ohne das Schriftprinzip der Protestantismus zerflattert, wird irgendwie das evangelische Verständnis des Glaubens daran zu hindern suchen, daß es sich geltend macht; und wer von der Erkenntnis gepackt ist, daß wirkliche Religion selbständiges Leben ist, jeder also, bei dem das evangelische Verständnis des Glaubens sich

ausbreitet, wird in dem Rahmen einer solchen Dogmatik das Schriftprinzip als einen Angriff auf den Glauben selbst empfinden. Beides braucht nur dann in einer protestantischen Dogmatik, die zeigen will, was Inhalt des Glaubens sein müsse, nicht einzutreten, wenn entweder mit dem Schriftprinzip oder mit dem Gedanken des Glaubens nicht Ernst gemacht wird. Bei Ritschl geschieht beides, und deshalb macht seine Vollendung der orthodoxen Dogmatik in ihren beiden Hauptgedanken den Fortbestand dieser Dogmatik unter uns unmöglich.

Die orthodoxe Dogmatik in ihrer reifsten Form, die sie bei Ritschl gefunden hat, versetzt den durch sie in der Erkenntnis geförderten evangelischen Christen in eine höchst gefährliche Lage. Sie zwingt ihn, sich einzureden, die aus der hl. Schrift gewonnenen Lehren seien nun eben die Gedanken des Glaubens, also auch seines eigenen. Es macht natürlich gar keine Schwierigkeit, das was man als Schriftlehre gefunden zu haben meint, so zu befolgen, wie der katholische Christ es tun darf, nämlich damit, daß er nichts dagegen sagt. Wie sollen aber wir es anfangen, daß Gedanken, die wir von andern gehört haben, unsere eigenen Gedanken werden? Wenn es sich um religiöse und sittliche Gedanken handelt, so kann die Antwort nur lauten: dadurch, daß wir selbst so werden wie diese andern, sonst ist es nicht möglich. Ritschl hat nun auch nicht gemeint, daß jeder Mensch sich ohne weiteres die aus der hl. Schrift ihm bekannt werdenden Gedanken aneignen könne. Jeder kann es nur dann in Wahrheit, wenn es die Gedanken des in ihm selbst erwachten Lebens sind, er kann nur dann christlich denken, wenn er selbst auf dieselbe Weise wie die Menschen, in denen jene Gedanken ursprünglich waren, ein Christ geworden ist. Ritschl will dem Glauben den Charakter als einer herzlichen, also selbständigen Ueberzeugung gewahrt wissen. Die katholische Vorstellung, als könnte uns das Aneignenwollen der religiösen Gedanken anderer aus unseren Nöten helfen oder überhaupt gelingen, ist ihm in ihrer Sinnlosigkeit klar geworden. Aber er ist sie trotzdem nicht los geworden. Denn er hält die Quelle der falschen Praxis offen, das ist der katholische Gedanke, daß aus der hl. Schrift die Lehren erhoben werden

können, die für alle Christen verbindlich oder allgemeingültig sein sollen. Nach katholischer oder altprotestantischer Auffassung sind sie das als in der hl. Schrift offenbartes Gesetz Gottes. Nach Ritschl sollen sie es sein als Ausdruck des in der hl. Schrift sich klarer als irgendwo sonst aussprechenden Glaubens. Die katholische oder orthodoxe Auffassung läßt unerklärt, wie wir durch den Entschluß, eine solche Vorschrift zu befolgen, selbst neue Gedanken bekommen sollen. Ritschl sieht dagegen ein, daß nur der Gedanke meinem Glauben angehört, in dem er selbst sich ausdrückt. Aber er hat noch nicht empfunden, zu einer wie unerträglichen Bürde dann die alte Form der Dogmatik, an der auch er festhält, für die Christenheit werden muß. Er hat das nicht eingesehen, was Schleiermacher einmal gefunden, aber auch nicht fruchtbar gemacht hatte, daß es einen allgemeingültigen Ausdruck des Glaubens überhaupt nicht geben kann. Sobald man aber daran festhält, daß irgend eine Lehre diesen Anspruch erheben dürfe, kommt man doch wieder darauf zurück, aus dem Glauben eine Vergewaltigung des Menschen zu machen. Das ist auch bei Ritschl nicht überwunden, aber er hat durch seine energische Arbeit das sittlich Unmögliche daran zum Vorschein gebracht. Zu einer Erkenntnis, die einmal in Schleiermacher aufgeblitzt war, wird uns so durch Ritschl auf langem peinlichem Umweg der Weg gebahnt.

Weil das neue Christentum der Reformation in seiner ersten Darstellung mit der Rücksicht auf geistige Bedürfnisse verflochten ist, die dem Mittelalter angehörten, steht es gegenwärtig in einem Kampf um seine Existenz, dessen Gefahr nicht nur in der Stärke seiner Gegner liegt, sondern auch in der Unsicherheit über die eigenen Mittel und Ziele. Mit jener Verflechtung hat es sich selbst in die Geschichte eingefügt, ohne sie wäre es schwerlich auf die Gegenwart gekommen. Aber sein geschichtliches Leben hat doch nun die Aufgabe, dieses Ueberkommene beständig so zu bewältigen, daß es ihm selbst in seinem eigenen Triebe dienstbar bleibt. In der sittlichen Aufgabe jedes menschlichen Lebens, die Mittel seiner Existenz zu behaupten und zu beherrschen, gewinnt das erstere leicht das Uebergewicht. Auch in der Geschichte des

Protestantismus hat sich das ereignet. Wir bedurften des Grundsatzes, daß wir von der Ueberlieferung leben, und werden seiner immer bedürfen. Aber ist es uns jetzt noch erlaubt, diesen Grundsatz in der Form zu behaupten, daß wir uns überlieferten Vorstellungen unterwerfen müßten? Das ist seine vom Mittelalter überkommene Form. So hat ihn das evangelische Christentum in der Reformation mit sich verbinden müssen, um sich selbst einen Platz in der Welt zu erkämpfen. Aber jetzt noch so festgehalten, wird er für den Protestantismus lebensgefährlich. Denn es tritt jetzt zu Tage, daß es der in der Rechtfertigungslehre formulierten religiösen Grundauffassung widerstreitet, wenn man meint, um der Seligkeit willen die Vorstellungen anderer sich aufzwingen lassen zu müssen, und so doch wieder durch opera legis sich den Grund religiöser Zuversicht zu verschaffen sucht.

Die religiöse Gemeinschaft evangelischen Christentums bedurfte freilich nicht nur in ihren Anfängen allgemeingültiger Erkenntnisse, sie wird ihrer immer bedürfen. Aber muß der richtige Grundsatz notwendig darauf hinauskommen, daß die allgemeingültige Erkenntnis durch kirchliche Verordnungen festzusetzen sei, und daß in ihr dem Glauben seine Gedanken gegeben werden müssen? Beides gehörte zu der katholischen Form des Grundsatzes, die sich im Dogma vollzogen und durchgesetzt hat. Aber wenn keine religiöse Gemeinschaft den Grundsatz selbst entbehren kann, so hat doch diese Form nicht die gleiche Notwendigkeit. Unter der Herrschaft des so gefaßten Grundsatzes kann das evangelische Christentum nicht mehr leben, sobald es sich dessen bewußt wird, daß es sich nur in einer Gemeinschaft des inneren Lebens oder der freien Ueberzeugung verwirklicht. Dieses Bewußtsein ist in der Reformation erwacht, es gewinnt aber erst jetzt eine solche Stärke, daß es die Herrschaft des Dogmas nicht mehr erträgt, durch die die religiöse Gemeinschaft eine Sache des Zwanges werden soll.

Der Protestantismus hat gegenwärtig die Herrschaft über die Existenzmittel, die er in seinen Anfängen aus seiner Umgebung aufnahm, verloren. Sie drohen ihn selbst zu überwältigen. Daß er die Mittel nicht entwickelt hat, die ihm in seinem Verständnis

der Religion gegeben waren, scheint mir aus der Geschichte seiner Dogmatik hervorzugehen, die sich auch in Schleiermacher nicht von der Stellung katholischer Aufgaben befreit hat, die nur mit katholischen Mitteln sachgemäß behandelt werden können. Man muß sich also in der Dogmatik entschließen, das Notwendige zu tun, und an der Forderung allgemeingültiger Erkenntnis zwar festhalten, aber zugleich auf eine allgemeingültige Formulierung der Erkenntnisse des Glaubens verzichten. Kann man das nicht über sich gewinnen, so verfällt man unausbleiblich der Vorstellung, daß die Offenbarung, die die Religion begründen soll, eine übernatürliche Mitteilung von Lehren ist, die Anerkennung fordere. Denn nur durch die Annahme einer so beschaffenen Offenbarung kann dem, was als Erkenntnis des Glaubens behauptet wird, die Allgemeingültigkeit gesichert werden. Daß aber auch die Religion, wenn sie an eine solche Auffassung der Offenbarung ausgeliefert wird, in Gefahr steht, zum Zeremoniendienst zu entarten, hat die Geschichte bewiesen. Wie tief wir noch im Katholizismus stecken, kann man an dem Schicksal der Forderung sehen, der Glaube müsse in der Dogmatik auf die Allgemeingültigkeit seiner Erkenntnisse verzichten. Sie wird entweder so verstanden, daß das religiöse Leben selbst willkürlich und gestaltlos bleiben soll, und eine religiöse Gemeinschaft unmöglich wird, oder sie wird als unverständlich abgelehnt.

Fehlt aber in der protestantischen Dogmatik selbst das Verständnis für die Forderung, die aus der Rechtfertigungslehre der Reformation als einer neuen Auffassung der Religion überhaupt entspringt, so können wir uns nicht wundern, wenn dieser Schatz, den wir zu hüten haben, von den geistigen Führern der Kultur, in der wir selbst leben, in der Regel in seinem wirklichen Sinn verkannt und als ein unbrauchbarer Rest einer abgestorbenen Denkweise behandelt wird. Ein Mann wie W. Dilthey, der sein Interesse an der Erscheinung religiösen Lebens durch seine Arbeit an Schleiermacher und an den Reformatoren bewiesen hat, spricht der Rechtfertigungslehre das Urteil, daß sie vergangen sei, weil sie bei den Reformatoren gewurzelt habe in dem alldurchdringenden Gefühl der Ohnmacht zu guten Hand-

lungen, in der Ueberzeugung von der völligen Jenseitigkeit des Weltschöpfers und Weltrichters und von seinem absoluten Recht, die aus seiner Heiligkeit stammenden Ansprüche an die Kreatur trotz der ihr mitgegebenen Ohnmacht durchzusetzen. Im Hinblick darauf schreibt Dilthey: „Diese ganze Lebensverfassung, welche die Voraussetzung der protestantischen Rechtfertigungslehre bildet, ist vergangen, und damit hat die Rechtfertigung durch den Glauben keinen Sinn mehr für uns. Folgerichtig mußte das Reformationszeitalter dann das Bedürfnis haben, im Interesse der Seligkeit dem höchsten Richter genug zu tun. Alle religiösen Kämpfe jener Tage betreffen die Mittel und Wege, Versöhnung mit Gott zu erlangen. So haben auch sie für uns nur noch ein historisches Interesse. In dieser Rechtfertigungslehre lag eine Transszendenz des Lebensgefühls: der Mensch setzt sich nicht mit sich selbst, sondern mit einem jenseitigen Richter auseinander. Schon im Zeitalter der Reformation entstanden nun auf Grund der vielseitigen europäischen Kultur die Bewegungen, welche diese protestantischen Dogmen überwunden haben.“ [1] Wenn Dilthey hiermit ausspricht, daß die Gestaltung der religiösen Gedanken durch die gesamte geistige Art des Zeitalters beeinflußt wird, so stimmen wir dem natürlich zu. Ohne Zweifel können sich in der geistigen Kultur Gedanken entwickeln, die in ihrem Bereiche es unmöglich machen, daß man in früheren Ausprägungen des religiösen Denkens aufrichtig weiterlebt. Aber wenn er nun meint, daß „die gänzliche Jenseitigkeit des Weltschöpfers und Weltrichters“ zu den in der Entwicklung der Kultur vernichteten Formen des religiösen Denkens gehöre, so irrt er. — Zunächst braucht man doch wohl nicht zu beweisen, daß der Gedanke der „Jenseitigkeit“ Gottes kein Mehr oder Minder zuläßt. Er bedeutet einfach die Unterscheidung Gottes von der Welt. Man kann fragen, ob dieser Gedanke überhaupt einen Sinn habe. Aber ob er nicht dahin eingeschränkt werden dürfe, daß Gott nicht gänzlich von

1) W. Dilthey in dem überaus anziehenden Aufsatz über Lessing, der zuerst 1867 in den Preuß. Jahrbb. erschienen und jetzt mit Aenderungen und Zusätzen, wie die oben berührte Ausführung, in dem Buch „Das Erlebnis und die Dichtung“ 1906 wieder abgedruckt ist. Vergl. S. 113—14.

der Welt unterschieden sei, kann nicht in Frage kommen. Entweder denkt man „gänzliche" Jenseitigkeit, oder man gibt ebendie Unterscheidung Gottes von der Welt auf und damit die Religion selbst. Ohne Zweifel ist nun Dilthey nicht zuzutrauen, daß er in der Weise der spekulativen Theisten des vorigen Jahrhunderts dem Gedanken der Jenseitigkeit Gottes durch eine kluge Mischung von Transszendenz und Immanenz seine Schärfe nehmen möchte. Er hat es auf etwas anderes abgesehen. Der Gedanke an den jenseitigen Gott soll den Menschen nicht der ernsten Erkenntnis berauben, daß er sich mit sich selbst auseinanderzusetzen hat. Ein Mensch, der nicht mit dem innern Zwange unterliegt, sich selbst zu verurteilen, kann zwar die unbestimmte Angst haben, daß es ihm einmal schlecht gehen werde, aber das, was er selbst gegenwärtig ist, das darin hervortretende Verderben und die darin laut werdende Stimme des Richters, das bedrängt ihn nicht. Es findet dann zwar Angst vor Strafe statt, aber keine Furcht vor dem unentrinnbaren Richter und kein Grauen vor dem Bösen. Daß Dilthey jene Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst vermißt, ist wohl begreiflich, wenn er die katholischen Formen vor Augen hat, in die die Rechtfertigungslehre der Reformatoren gezwängt ist. Wir teilen auch seine Freude an Lessing, wenn wir bei diesem das Bedürfnis sich melden sehen, mit jenen Feinden seines Friedens fertig zu werden. Aber darüber wollen wir erstens nicht vergessen, daß Luther auf der Leipziger Disputation im Kampf mit einer Welt dasselbe gesagt hat, was Lessing, getragen von der siegenden Tendenz des Zeitalters, vertreten konnte. In dem Bußsakrament des Mittelalters hatte es sich freilich um Versicherungen im Hinblick auf ein zukünftiges Gericht gehandelt. Dagegen sollte man doch das wenigstens aus der Rechtfertigungslehre noch herausfinden, daß in ihr sich ausspricht, wie der einzelne Christ eine gegenwärtige Entscheidung über Tod und Leben sucht und zu finden meint. Es ist höchst merkwürdig, daß der sonst so lebendige historische Sinn dieser gewaltigen Erscheinung gegenüber stumpf wird. — Zweitens ist darauf hinzuweisen, daß ja gerade der Gedanke der Jenseitigkeit erst da gesichert ist, wo

der Mensch an seinem eigenen sittlichen Urteil die Unentrinnbarkeit des Richters erfahren hat. So lange er meint, sich vor dem Gericht Gottes durch irgend welche Vorkehrungen verstecken zu können, gehört ihm Gott zur Welt. Also würde das, was erst im 18. Jahrhundert gewonnen sein soll, die Erkenntnis, daß wir uns in der Religion mit dem unentrinnbaren inneren Gericht abzufinden haben, den Gedanken der Jenseitigkeit Gottes nicht aufheben oder einschränken, sondern ihn vielmehr erst recht klar machen und befestigen. — Vor allem aber tritt in der obigen Ausführung hervor, wie wenig die Erkenntnis durchgedrungen ist, daß in dem, was die Reformatoren von der Rechtfertigung durch den Glauben, d. h. der Erlösung in der Form des Glaubens sagen, ein neues Verständnis der Religion sich auszusprechen sucht, und zwar gerade das, worauf auch Dilthey hinzusteuern scheint. Wenn er a. a. O. sagt: „Das Bleibende in der Reformation ist die Befreiung von der Knechtschaft der Hierarchie und die Begründung der religiösen Ueberzeugung aus der inneren Erfahrung. Vergänglich aber ist die neue Knechtschaft unter dem Buchstaben", so ist diese Unterscheidung des Bleibenden und Vergänglichen freilich richtig. Aber die „Begründung der religiösen Ueberzeugung aus der inneren Erfahrung" haben die Reformatoren in ihrer Rechtfertigungslehre proklamieren wollen. Denn die Person Jesu war ihnen eine zweifellose Wirklichkeit und in den Erfahrungen, die sie an ihm machten, erwuchs ihnen die feste Ueberzeugung von der auf sie gerichteten Güte Gottes. Deshalb, weil sie sich mit ihrer religiösen Zuversicht auf Erfahrungen an einer Wirklichkeit gründen konnten, die sie sich selbst gegenüberstellten, kamen sie über die Unsicherheit und Willkür des römischen Kirchenglaubens hinweg. Dagegen bleibt die Sektenreligion des inneren Lichts darin stecken, während Dilthey mit vielen Theologen meint, daß sie erst die römischen Fesseln sprenge, was ihr dann allerdings nicht schon im 16., sondern erst im 18. Jahrhundert gelungen sei. Es handelt sich bei den Reformatoren um eine Auffassung der Religion, die zwar nicht so schnell ausreifen kann, wie die der Wirklichkeit sich entwindende Religion des inneren Lichts. Durch manches, was in dieser bereits klar her-

ausgearbeitet ist, kann sie daher ohne Zweifel in ihrem langsamen Wachstum gefördert werden. Aber im Ganzen ist sie dieser den Ernst des Wirklichen verkennenden, ins Visionäre umschlagenden und deshalb unfreien Religion sehr ungleich und weit überlegen.

Dieses geistige Gut, das Luther uns gewonnen hatte, müssen wir uns erst wiedererobern. Das ist die Not unserer Lage. Wir werden das Verlorene nicht wiedergewinnen durch historische Forschungen; wohl aber wird uns die einfache Frage darauf führen, wie wir in unserer Zeit, ebenso und doch anders wie einstmals Luther, die Offenbarung Gottes oder die Religion als das erleben können, was uns innerlich befreit.

Der Erlösungsgedanke und seine Voraussetzungen in Buddhismus und Christentum.

Von
Pfarrer Lic. **Heinrich Hackmann**, London.

1.

Der Erlösungsgedanke ist diejenige Idee, durch welche Christentum und Buddhismus sich gemeinsam am meisten aus der Reihe der übrigen Religionen herausheben und eine besondere Verwandtschaft zu dokumentieren scheinen. Zwar finden wir Ansätze zu einer Erlösungslehre auch in vielen andern nur irgend höher entwickelten Religionen; ja, Opfer und Gebet, die Urbestandteile alles religiösen Lebens, tragen an sich schon etwas vom Wesen der Erlösung in sich. In Religionen wie dem Parsismus und dem Hinduismus hat der Begriff der Erlösung sogar eine sehr weittragende Bedeutung gewonnen. Dennoch ist er dort nur äußerlich gefaßt und hat nur zu äußerlichen Mitteln und Methoden geführt. Dagegen haben Buddhismus und Christentum beide den Erlösungsgedanken gewaltig vertieft und ihn zum Mittelpunkte ihres Lehrsystems wie ihrer Lebensführung gemacht. Für das Christentum bedarf das unter uns keines Nachweises. Daß wir Jesus Christus einfach als den Erlöser bezeichnen können, zeigt deutlich, wie zentral die Erlösung dem Christen dasteht. Im Buddhismus ist es aber nicht anders. Man könnte sogar sagen, daß hier noch ausschließlicher und entschiedener als im Christentume alles auf die Erlösung bezogen wird. Bekanntlich lehnte der Buddha es ab, über irgend welche Probleme, die nicht mit der Erlösung in direktem Zusammenhange standen, etwas auszusagen. Er hielt es für eine der

großen Gefahren des Suchenden, daß er durch Nebenfragen philosophischer oder kosmologischer Art abgezogen werde von der Einen vitalen Frage, nämlich von der Frage der Erlösung. Mit klarem Bewußtsein umgrenzte er seine Lehre eng auf diesen Gegenstand. Charakteristisch ist der häufig angezogene (bei Oldenberg, Buddha[4] S. 233 zitierte) Satz des Cullavagga IX, 1, 4: „Wie das große Meer, ihr Jünger, nur von einem Geschmacke durchdrungen ist, vom Geschmacke des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmacke durchdrungen, vom Geschmacke der Erlösung".

Grade weil beide Religionen aber an den Begriff der Erlösung als an den Schwerpunkt ihre ernsteste Gedankenarbeit gesetzt haben, ist es so lehrreich, sie hierin zu vergleichen und ihre so ganz verschiedene Orientierung in diesem Problem sich klar zu machen. Man wird trotz einer Anzahl von Berührungspunkten oder gar gleichen Behauptungen sehr deutlich den entgegengesetzten Geist spüren, der durch diese beiden geistigen Welten dahinweht.

2.

Wie kommt der Mensch auf den Gedanken der Notwendigkeit einer Erlösung? Offenbar ist nicht alles so wie es sein sollte, offenbar fühlt man ein Störendes, von dem man befreit sein möchte. Was ist das?

Man pflegt wohl gleich hier den Unterschied zwischen Buddhismus und Christentum so zu formulieren: Der Buddhismus will vom Leiden erlösen, das Christentum dagegen von der Sünde. Diese runde Fassung des Unterschiedes ist aber irrig und irreführend. Jede etwas nähere Betrachtung des Buddhismus lehrt, daß er es ganz entschieden ebensosehr mit dem Begriffe der Sünde wie mit dem des Leidens zu tun hat, wenn auch darüber, inwiefern der Buddhismus Sünde anerkennen kann, noch einiges zu sagen wäre. Auf der andern Seite gehört zu dem vollen Begriffe der Erlösung im Christentume zweifellos auch die Erlösung vom Leiden. Nach christlicher Anschauung sind die Zustände des irdischen Daseins abnorme, gestörte, und die Störung gibt sich eben in den Leiden des Lebens, die

im Tode gipfeln, kund. Daß Jesus diese Ueberzeugung von dem Leiden als dem Irrationalen, als dem Fremdkörper im Dasein der Kreatur nicht so sehr hervorhebt und an den Anfang seiner Gedankengänge stellt, daß auch die neutestamentlichen Zeugen, selbst Paulus, den Akzent nicht immer hierher legen, ist darin begründet, daß sie diese Anschauung als allgemein in ihrem Volke verbreitet voraussetzten. Sie kam von den ersten Seiten des Alten Testaments her. Die Erzählung vom Sündenfall ist psychologisch ein Versuch der Erklärung für den als abnorm empfundenen Zustand irdischen Leidens und Sterbens.

Will man sich recht klar machen, wie sehr die Empfindung für das Abnorme der Leiden des Lebens auch in der Seele Jesu und seiner Jünger herrschte, so muß man nur einmal an die Bilder denken, welche sie von der Zukunft entwarfen, und an die Bedeutung dieser Zukunftshoffnung für ihr ganzes Innere. Sie warteten eines neuen Himmels und einer neuen Erde, und die „Gerechtigkeit", welche dort wohnen sollte, war wesentlich auch die äußere „Rechtbeschaffenheit", sie stellte sich notwendig dar in einer Beseitigung alles Leids. Der Tod, und damit aller Schmerz, alles Aechzen der Kreatur, sollte und mußte überwunden werden. Die „Seligkeit" ist das normale Dasein, welches nach einer großen Krisis aus diesem durch Leiden entstellten Kosmos hervorgehen soll. Und wenn nur gelegentlich einmal (Röm. 8_{19-22}) bei solchen Gedankengängen ausdrücklich auch die niedere Kreatur mit in diese Hoffnung einbezogen wird, so deutet doch auch eine einzige solche Stelle schon genügend den Hintergrund des ganzen Empfindens an.

Man darf darum sagen, daß das Urphänomen, an dessen Erklärung sowohl Christentum wie Buddhismus arbeiten, das Leiden des irdischen Lebens ist. Hier liegt jedenfalls der empirische Ausgangspunkt. Auf die durch Erfahrung gegebene, aber dem Empfinden abnorm erscheinende Tatsache leidenden Lebens stößt der Mensch hier wie dort, und daran erwachen Gedanken, die zum Begriff der Erlösung führen. —

Den Begriff des Leidens nun vertiefen beide Religionen durch den Begriff der Sünde. Für das Christentum ist die Sünde

die Wurzel des Leidens. Die äußere Zerrüttung des Lebens durch Schmerz und Mängel ist hervorgerufen durch eine innerliche Zerrüttung der sittlichen Richtung des Menschen. Der Tod ist der Sünde Sold, wie der große Systematiker christlicher Gedanken besonders deutlich Röm. 5 12 ff. ausführt. Fortwirkung der Sünde in allen Menschen von dem ersten Menschen her ist die Ursache aller Leidenszustände, in welche die außermenschliche Kreatur um des Menschen willen einfach mit beschlossen wird. Die in der letzteren Annahme liegende Härte wird nicht störend empfunden. Der Gedanke der notwendigen Bewirkung von Leidenszuständen durch die Sünde wird auch über den Gesichtskreis des irdischen Daseins hinausgeführt und sprengt dabei sogar den Machtumfang der göttlichen Liebe: auch im Jenseits stürzt die nicht überwundene Sünde in Leiden, und zwar, da die Ueberwindung der Sünde nur innerhalb des irdischen Lebens als möglich gedacht wird, in ewig dauernde Leiden. Die Vertreter der Apokatastasis haben im ganzen vergebens gegen diese Konsequenz angekämpft.

Mit den Grundlinien dieser Anschauung geht der Buddhismus zunächst noch parallel. Auch der Buddhist kennt den Kausalzusammenhang von Leid und Sünde. Es ist ein feststehender Satz für ihn: Sünde bringt Leid hervor, gute Tat vermindert das Leid. Heutiges Leid ist die Folge früherer Sünde, heutige Sünde führt künftiges Leid herbei. Der Vergeltungsgedanke ist einer der wenigen Gedanken, die der Buddhismus innerhalb seines ganzen Verbreitungsgebietes wirklich tief in die Volksseele hineinzupflanzen und zu allgemeinem Bewußtsein zu bringen verstanden hat. Durch Vermittlung der Neuverkörperungslehre konnte der Buddhismus die Einbeziehung der Tierwelt in den Zusammenhang von Sünde und Leiden gerechter begründen als, im Christentum geschehen ist. Das leidende Tier büßt die Sünde früherer menschlicher Existenz. Zugleich war die Neuverkörperungslehre ein Mittel, die Starrheit einer nach dem irdischen Dasein für alle Ewigkeit feststehenden Bestimmtheit des Schicksals zu vermeiden. Das verhängte Los ist vielmehr beständig beweglich und veränderlich.

3.

Fragt man nun genauer: Was ist Sünde? so gehen an dieser Stelle die beiden Religionen alsbald auseinander.

Im Christentume können wir jetzt nicht mehr umhin, den Begriff Gottes heranzuziehen. Es ist ein persönlicher Gott, sagt das Christentum. Dieser persönliche Gott hat einen Willen, er will das Gute (er ist heilig). Sünde ist jede Willensrichtung, die sich gegen den Willen Gottes kehrt. Was ist aber das Gute, das Gott will? An diesem Punkte führt Jesus die alten Vorstellungen bekanntlich einen wichtigen Schritt weiter. Bis dahin war das Gute eine Summe gewisser Vorschriften gewesen. Jesus aber, indem er den Gott, welcher Vater, d. h. die vollkommene Liebe ist, offenbar macht, legt damit einen neuen ethischen Grundstein, indem er das Gute als Erfüllung des Prinzips der Liebe bezeichnet. Das Gute ist das aus der Liebe Erwachsende, damit zugleich die Natur des väterlichen Gottes. Sünde ist das der Liebe Widerstrebende.

Den Begriff eines Gottes im christlichen Sinne lehnte der Buddhismus dagegen entschieden ab. Wenn auch der Buddha die populären „Götter" seiner Zeit nicht antastete, so waren sie ihm doch nur gewisse Modifikationen menschlicher Existenz, ein Lohndasein für gute Taten auf eine gewisse Zeit. Von dem tiefer gefaßten Begriffe einer Gottheit suchte der Buddha aber, wie schon erwähnt, die Aufmerksamkeit abzuziehen, da dieser Begriff mit Fragen der Weltentstehung u. ä. zusammenhange, die in unfruchtbare, für die Hauptsache, nämlich die Erlösung, nur schädliche Grübeleien führten. Gemessen an unserm christlichen Gottesbegriff wird der Buddhismus mit Recht eine „atheistische" Religion genannt.

Wie beantwortet nun diese Religion die Frage, was Sünde sei?

Der Buddhismus geht hier einen zwiespältigen Weg. Soviel ich sehe, ist auf diese Zwiespältigkeit des Buddhismus bisher noch in keiner Darstellung seines Lehrinhalts mit dem entsprechenden Nachdruck hingewiesen, und doch ist sie merkwürdig genug.

Einerseits wird der Begriff Sünde im Buddhismus beur-

teilt nach dem traditionellen ethischen Urteil der Zeit des Buddha. Jede Zeit hat ja ihr bestimmtes sittliches Empfinden, das mit der ganzen Vorgeschichte in kompliziertester Weise zusammenhängt, und in welches der einzelne unbewußt hineinwächst. Solch einen sittlichen Ideenkomplex gab auch dem Buddha sein Zeitalter und sein Volk mit. Daß Stehlen, Lügen, Ehebrechen, Neid, Zorn, Mord etwas Schlechtes sei, hat dem Buddha von Jugend auf als selbstverständlich gegolten. Dies traditionelle sittliche Urteil kommt nun auch unwillkürlich im Lehrsystem des Buddha zur Geltung. An einigen Stellen wird es über das allgemeine Empfinden hinaus noch verschärft, doch auch nicht ohne daß eine solche Verschärfung schon ältere Vorläufer hatte, z. B. wenn der Buddha nicht nur den Mord, sondern das Töten überhaupt und im weitesten Sinne für Sünde erklärt, oder wenn er jeden Genuß berauschender Getränke verpönt. Doch diese Einzelheiten sind von geringerer Wichtigkeit. Im großen und ganzen ist zu beachten, daß der Buddha instinktiv das ethische Empfinden seiner Zeit vertritt und in sein System aufnimmt. Eine spekulative Begründung gibt er diesem überkommenen sittlichen Urteile nicht. Man muß eben „gut" leben, wie jedermann es versteht, und wer „böse" lebt, tut damit Sünde.

Auf jeder Seite der buddhistischen Quellenschriften fast kann man Belege für das eben Gesagte finden. Wenn der Meister seinen Jüngern Anweisung gibt, was sie zu tun haben, um den rechten Pfad zu verfolgen, so weist er zunächst immer apodiktisch auf alle diejenigen Pflichten hin, welche dem Feinempfinden seiner Zeit als Pflichten gelten konnten. Töten, Entwenden, Lügen, böse Nachrede, Entzweiung, Roheit, Beschimpfung, Unkeuschheit, leeres Geschwätz, das und vieles andere ist selbstverständlich zu meiden; das alles sind ohne weiteres „Dinge, die sich mißlich geltend machen" (wie Neumann übersetzt[1]).

Mit diesem naiven sittlichen Urteile kreuzt sich aber nun eine

---

1) Neumann, Buddhistische Anthologie S. 67 ff. Ders. Reden Gotamo Buddha's I S. 24 f. 66—68. 70 II S. 12 f. Rhys Davids, Buddhist Suttas (Sacred Books of the East vol. XI) S. 189 ff. (Tevijja Sutta.) Ders., Buddhism, S. 143—47. (Sigâlowâda Sutta.)

andere Betrachtungsweise, ein philosophischer Gedankengang, der gleichfalls in sittliche Urteile ausmündet, ein Gedankengang, in welchem wir vorwiegend die originale Schöpfung des Buddha erkennen müssen, obwohl er auch hier an das frühere philosophische Denken anknüpfte.

Alles Dasein, heißt es da, ist Veränderung, nichts hat Bestand. Alles Vorhandene ist nur Phantom, nichts ist wirklich. Täuschung ist der Charakter der ganzen Welt, wie auch wir selbst uns eine Art Täuschung sind; denn wir halten uns für beseelt, d. h. wir nehmen ein Dauerndes in uns an, während in Wahrheit das Ich nur ein Schein ist, den die Kontinuität geistiger Vorgänge wachruft. Da nun nichts wirklich besteht, sondern alles nur entstehende und hinschwindende Phänomene sind, so kann, wenn wir irgend ein Objekt zu haben, uns anzueignen wünschen, daraus nur ein Widersinn hervorgehen, indem das zu Besitzende uns seinem Wesen nach unter den Fingern zerrinnt, da es nur Phänomen ist. Diesen Widersinn empfinden wir als Schmerz, als Leid. Daher bringt alles Haften an den Erscheinungen, der sog. Durst (taṇhâ), Leid hervor. (So die bekannte zweite Grundwahrheit.) Es ist also dem Wesen der Welt nach verkehrt, an irgend etwas zu haften. Das Haften an den Dingen, das Greifen nach der Welt der Erscheinungen wird in diesem Gedankengange zu dem recht eigentlich Verkehrten, das verkehrt ist auf Grund der Natur des Kosmos[1]). Und zwar trägt diese Verkehrtheit durchaus die ethische Färbung des Sündlichen an sich. Die Rede bleibt hier nicht kühl philosophisch, sie bekommt eine spürbare religiös-ethische Wärme. An dieser Stelle liegt etwas, das dem ganzen System des Buddha wesentlich den

---

1) Mit Hinblick auf den Ursprung des Haftens an den Dingen wird oft als die Kernsünde die „Unwissenheit" bezeichnet. Das ist aber im Grunde nur eine formale Charakterisierung. Unwissenheit ist ein sachlich bedingter Zustand, während das persönliche Streben, womit die Sünde als solche hervortritt, erst in dem der Unwissenheit entspringenden Haften sich kundgibt. Daher stelle ich hier die Definition der Sünde als Unwissenheit zurück.

Charakter einer Religion gibt [1]). Es wird als eine Auflehnung gegen die immanente Natur der Dinge betrachtet, wenn der Mensch begehrt, wenn er die Erscheinungen greifen, besitzen will.

Der Buddhismus beurteilt so die Sünde aus einem zwiefachen Gesichtspunkte. Beide Beurteilungen werden harmlos an einander gefügt. Die Forderungen der naiven Sittlichkeit regulieren die ersten Schritte, werden darum im ganzen den Laien gegenüber vorangestellt, beschränken sich aber durchaus nicht auf diese, sondern gelten auch immer als Grundvoraussetzungen bei dem Vollkommeneren, der sich der Forderung der philosophischen Sittlichkeit, der Abkehr von aller Verflochtenheit in die Welt, zu unterwerfen bemüht. Wie inkongruent aber die beiden Auffassungen im Grunde gegen einander sind, das wird uns besonders deutlich werden, wenn wir jetzt noch einmal einen etwas genaueren Blick auf den Zusammenhang des Leides mit der Sünde werfen, den wir ja schon oben streiften.

4.

Das Christentum hat in seinem Gottesbegriff die Vermittlung des Zusammenhanges zwischen Sünde und Leid. Sünde ist Widerstreben gegen den göttlichen Willen, welcher die Welt gestaltet und regiert. Der Sündigende kämpft also gegen jene geheimnisvolle Macht an, welche ihn und sein Schicksal völlig in der Hand hat, und diese Macht reagiert auf die sündliche Bestrebung, indem sie über den Sünder Erlebnisse bringt, die von ihm als Leid empfunden werden: sie straft ihn. Welcher Gesichtspunkt bei der Strafe obwaltet resp. vorwiegt, der vergeltende oder der erziehende, das brauchen wir hier nicht weiter zu verfolgen.

Einen solchen göttlich vermittelten Zusammenhang zwischen Leid und Sünde kann der Buddhismus nicht behaupten. Er verknüpft die beiden Größen vielmehr durch ein immanentes Weltgesetz mit einander. Die verschiedenartigsten Bilder werden als Illustration der Sachlage benutzt. Dieser immanente Zusammen-

1) Man achte einmal auf den nahezu entrüsteten Ton, welcher durch so manche Mahnreden (z. B. Neumann, Reden I S. 395 f.) klingt.

hang ist nun leidlich anwendbar auf die philosophisch orientierte Sünde des „Haftens“, denn es leuchtet ein, daß die Verflochtenheit in die Welt der Phänomene durch den Durst Leid mit sich bringen muß, und auch, daß ein Wesen, das im Haften an den Dingen dahingelebt hat, bei seinem Tode von neuem der Sphäre des Haftens verfallen, d. h. sich verkörpern muß und damit neuem Leid unterliegt [1]). Außerordentlich schwierig aber wird die Begründung des Leidens durch ein immanentes Weltgesetz der buddhistischen Art, wenn man auf die Sünden gegen jenes naiv-traditionelle Sittengesetz hinsieht. Hier würde der straffe Zusammenhang mit dem philosophischen Begriffe der Sünde verlangen, daß nachweisbar wäre, inwiefern die Uebertretungen des populären Sittenkodex mehr ein Haften am Leben, ein Befangensein in der Täuschung des Lebens ausmachten, als ein sittlich tadelloser Lebenswandel. Das ist aber, soviel ich sehe, nicht nachweisbar [2]). Der in der Weise des Ideals des Sigâlowâda-Sutta

---

1) Obwohl dem schärferen Nachdenken viel Schwierigkeiten bleiben! Das Dasein des Durstes an sich in einem der Welt bloßer Phänomene angehörigen Wesen ist rätselhaft. Auch die Neubildung eines Wesens auf Grund des Haftens, eines Triebes, der keinen dauernden Träger hat, bleibt trotz der berühmten „Kausalkette“ immer unvorstellbar.

2) Wohl ist an Stellen wie etwa Neumann II S. 34–47 (Potaliyo) oder I S. 70 f. (Die rechte Erkenntnis) versucht, das ganze Gebiet des Guten und Bösen nach dem Prinzip des Haftens zu beschreiben. Dann aber wird unwillkürlich der Kreis des Ethischen enger gefaßt, als es sonst der buddhistischen Lehre eigen ist. In die Formel „Sucht, Haß und Irre sind die Wurzel des Bösen, Suchtlosigkeit, Haßlosigkeit, Irrlosigkeit sind die Wurzel des Guten“ (Neumann, Reden, I S. 71) läßt sich die buddhistische Pflichtenlehre, wie sie anderswo, z. B. im Sigâlowâda Sutta auftritt, nicht einspannen. Insbesondere das Gute wird dann vorwiegend negativ und mönchisch. — Man vergleiche auch bei Edm. Hardy, Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken, (Münster, 1890) den Abschnitt „Die Sünde“ und „Die Pflichtenlehre“ (S. 64–70). Dort wird ausgegangen von dem philosophischen Begriffe der Sünde als „Begierlichkeit“ (und letzthin Unwissenheit). Es heißt dann weiter: „Der Unterschied von Gut und Böse ist deswegen eins mit dem Unterschied zwischen Wissen und Nichtwissen, Begierdelosigkeit und Begierlichkeit“. Hierauf folgt eine Lehre von den Pflichten, welche den ganzen Kreis „der Rechtschaffenheit“ ausmachen. Der Uebergang dazu ist aber völlig unvermittelt. Wie der Eifer,

Wandelnde ist nur in einer andern Weise, nicht aber weniger dem Haften ausgeliefert. Die altruistische Moral schafft neue rein irdische Werte, denen der Mensch nachgeht, und durch die er in die Welt des Scheins verwickelt wird. Die Liebe zum eigenen Weibe oder zu den Kindern z. B. wird ohne Frage tiefer und inniger grade dadurch, daß der Mensch seine Pflichten als Gatte und Vater gewissenhaft erfüllt und sich vor Vergehungen hütet. Die Beziehung zu Freunden wird um so enger, je reiner die Freundschaft ist. Aehnliches ließe sich noch für andere Gebiete sagen.

Nun ist aber auch die Vergeltung, welche zu dem populären Sittenkodex gehört, ganz eigentümlich orientiert. Gutes Handeln hat zur Folge, daß man in glücklicheren Daseinsverhältnissen, etwa als Fürst oder „Gott" wiedergeboren wird. Ist darin eine größere Befreiung von den umstrickenden Banden des Daseins gegeben? Entschieden das Gegenteil. Eine „glückliche" Existenz verleitet nur mehr zum „Durst!" Diese ganze Vergeltungstheorie der Neuverkörperungen ist offenbar ursprünglich auf dem Boden eines anders gerichteten Glaubens erwachsen und von dem Buddha einfach herübergenommen. Sie hatte die Idee von einer göttlichen Macht, welche mit Lohn und Strafe über dem Sittengesetz wachte, zur Voraussetzung. Da aber der Buddhismus diese Macht ausschaltet, steht der ganze Vergeltungsgedanke, wie er mit den Forderungen der traditionellen Sittlichkeit zusammenlebt, eigentlich in der Luft. Er läßt sich aus den philosophischen Grundgedanken gar nicht wahrscheinlich machen und mit ihnen in keinen organischen Zusammenhang setzen.

5.

Nach dieser Erörterung der grundlegenden Begriffe, welche in jede Erlösungslehre hineingehören, können wir jetzt an die Frage der Erlösung selbst herantreten. Was bedeutet „Erlösung" in den beiden uns angehenden Religionen?

„Gutes zu tun, wo immer du kannst, nach des Gemütes Reinigung streben" mit all den positiven Einzelheiten, die das Leben uns hinstellt, aus „Wissen und Begierdelosigkeit" erwachsen könne, wird nicht weiter nachgewiesen.

Die christliche Lehre von der Erlösung hier ausführlich darzustellen und auf ihre Schwierigkeiten sowie auf die Sonderanschauungen der verschiedenen Zeiten und Autoritäten einzugehen, ist natürlich unmöglich. Es kommt hier nur auf die Grundzüge dieses Lehrsatzes an, wie sie als gemeinsames Eigentum ziemlich allen theologischen Darstellern sowie der christlichen Gemeinde selbst gehören. Ueber diese wesentlichen Züge wäre etwa folgendes zu sagen.

Die christliche Erlösung hat gleichsam eine persönliche und eine sachliche Seite. Die Sünde, als Wurzel des Leidens, ihrem Wesen nach Auflehnung des menschlichen Willens gegen den göttlichen Willen, muß als der Gegensatz dieser zwei Willensrichtungen beseitigt werden; die Verletzung des göttlichen Willens muß aufgehoben werden (Versöhnung), wobei die natürliche Bedingung ist, daß im Herzen des Menschen eine Abkehr von der Sünde, eine Einfügung in den Willen Gottes stattfindet (Bekehrung). Dies die persönliche Seite des Vorgangs. Die sachliche Seite besteht darin, daß die Sünde in ihrer schädigenden Wirksamkeit, als Leid, beseitigt und die Herrschaft des Uebels in der Welt beseitigt wird (Erlösung im engeren Sinne).

Beide Seiten der Erlösung hängen nun für den Christen wesentlich mit der Person Jesu Christi zusammen. Wie verschieden die Theorien im einzelnen auch sind, so ist es doch immer die Persönlichkeit und das Wort des historischen Jesus, sein Lebenswerk und sein Lebensverlauf, worin wir eine tatsächliche von Gott angebotene Bürgschaft dafür erkennen, daß Gott dem Menschen, welcher sich von der Sünde ab- und zu ihm hinwendet (glaubt), die Sünde vergibt und die persönliche Trennung aufhebt. Hiebei konzentriert man mehr oder weniger das Lebenswerk Jesu in seinem Kreuzestod. — Und ferner findet man in der Persönlichkeit und dem Worte Jesu die von Gott geweckte Kraft der Gewißheit, daß dem „Kinde Gottes", dem die Sünde vergeben ist, alle Dinge zum Besten dienen müssen und ein Leid im wahren Sinne für solchen Menschen nicht mehr da ist; denn sein wahres Selbst lebt im Willen Gottes, der durch alle Vorgänge hindurch, auch die scheinbar leidvollen, sich vollzieht. — Die histo-

rische Gestalt Jesu Christi übt also in der christlichen Erlösung den Einfluß, daß er den Anlaß gibt zu einer psychologischen Umwandlung im Menschen, welche letzterem bei ernstem Bruche mit der Sünde die Güte Gottes gewiß macht und ihm damit zugleich die Kraft einer Assimilierung aller Leiden und Widerstände als zur Seligkeit dienlich verleiht.

Dies ließe sich m. E. als der Kern des christlichen Erlösungsbegriffes bezeichnen.

Ganz anders der Buddhismus.

Da er den Begriff Gottes in unserm Sinne völlig ausschaltet, so operiert er nur mit den zwei Größen: Mensch und Sünde (in der oben geschilderten doppelten Auffassung), bez. Leiden als Folge der Sünde. Der Mensch also muß sich von der Sünde frei machen, um den Folgen der Sünde zu entgehen. Die dargelegte doppelte Betrachtung der Sünde führte nun aber zu einem doppelten Wege der Erlösung.

Um zunächst die Uebertretung der naiv anerkannten traditionellen sittlichen Forderungen bei dem Menschen zu bekämpfen, wird an die Furcht vor der nach immanentem Gesetze sich vollziehenden Strafvergeltung appelliert. Alles Leiden wird als Resultat begangener Sünde ausgemalt. Der jetzt begangenen Sünde wird sicheres, unvermeidliches Leid der Zukunft als Folge in Aussicht gestellt. Das Glücksbedürfnis und die Scheu vor Leid wird also als Motiv zur Selbstzucht des Menschen benutzt. Es ist aber klar, daß man sich mit diesem einfachen Gedankengange nicht beruhigen konnte. Jene andere, tiefere Betrachtungsweise, nach welcher jedes Dasein an sich Leiden und das Haften am Dasein die Ursünde ist, trat durchkreuzend in den Weg. Auch wenn man durch völlig gutes, sündenreines Leben die denkbar seligste Existenz gewinnt (ein Dasein in einem der „Himmel“ nach „Götter“-weise), so bleibt das doch immer eine Existenz und als solche Leiden, wenn gleich ein minimales und ätherisiertes Leiden. Von hier führt auf dem gewöhnlichen Wege des „guten“ Handelns keine Brücke weiter. Will der Mensch dem Leiden völlig entrinnen, d. h. zum Aufhören des Daseins überhaupt gelangen, so hat er einen ganz andern Weg zu betreten, den Weg des

Kampfes gegen die tiefere, philosophisch erfaßte Sünde, die in dem Haften am Dasein überhaupt liegt. Er muß dann auch die früher angewendeten Motive, Glücksbedürfnis und Scheu vor Leid, vollständig hinter sich lassen.

Für diesen zweiten Weg der Sündenüberwindung ist die wichtige Stütze in dem Mönchsorden gegeben. Aber nicht das äußerliche Gehören zu diesem Orden, nicht das Befolgen der Mönchsregeln und die damit vollzogene Loslösung aus den Banden des bürgerlichen Lebens vermittelt an sich die Ueberwindung der Ursünde, sondern das tut erst jenes eigentümliche Mittel, dessen Träger grade der Mönchsorden zu sein bestimmt ist und das deshalb im Mittelpunkte des mönchischen Lebens steht, wo immer der Name Buddhismus etwas bedeutet, nämlich die sogenannte Meditation[1]).

Die Meditation umfaßt eine Reihe geistiger Exerzitien eigentümlicher Art. Diese Exerzitien verfolgen alle den Zweck, den Menschen innerlich loszulösen von jeder Beziehung auf die Welt, und sie gehen im allgemeinen den Weg, daß sie die konkreten Dinge, die Einzelerscheinungen, in einen blassen und immer blässeren Nebel von Allgemeinheiten aufzulösen suchen. Je geschickter der Mönch wird, die Wirklichkeit der Dinge (nach gewöhnlicher Terminologie) gar nicht mehr zu sehen, sondern sie alsbald durch Verallgemeinerung in einen Schleier zu hüllen, bis sie in den allerweitesten Begriffen zuletzt verschwindet (als bloßer Schein sich verflüchtigt), desto mehr wird er in der Meditation, der eigentlich großen Kunst des Buddhismus, Meister. Es sind nun mit besonderer Sorgfalt eine Reihe von Methoden erdacht, den Jünger hierin zu schulen. Die Unterweisung geht vom Aeußeren zum Inneren. Alles Aeußere, Platz, Kleidung, Nahrung, Körperhaltung, das Atmen u. dergl., wird bestimmt geregelt. Dann

1) Ueber diesen wichtigen Gegenstand studiere man, wenn man den Kern des ganzen Buddhismus erfassen will, mit Sorgfalt in Warren's wertvollem Buche Buddhism in translations (Harvard Oriental Series, vol. III, Cambridge, Mass. 1900) das vierte Kapitel: Meditation and Nirvana. Alle wesentlichen Quellenstellen sind dort zusammengebracht. Kürzer findet sich die Hauptsache z. B. bei Neumann, Buddh. Anthologie S. 35–49.

beginnt die Meditation mit dem Körperlichen. Die Teile des eigenen Körpers, das ganze Wesen des Leibes, seine Eigenschaften und Funktionen werden als etwas Fremdes vor den Geist gestellt und betrachtet, sie werden ins Unpersönliche zurückgedrängt. Der Körper ist eine Ansammlung von Haar, Nägeln, Zähnen, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Mark, Lunge, Leber, Herz u. s. w., also eine Masse unreiner, widerlicher Materie, im Grunde eine Anhäufung der Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft. Er muß darum vergehen und zerfallen, oder vielmehr er ist schon mitten im Zerfall. Dieser Zerfall der Körpermaterie wird durch besondere „Kirchhofsmeditationen" vergegenwärtigt[1]). Ebenso stellt sich der Meditierende ferner über das durch den Körper Erlebbare, über die Sinneseindrücke. Er lernt jeden Sinneseindruck als etwas Objektives beurteilen und von der eigenen Persönlichkeit ganz lösen. Damit rückt er von ihm ab. Der Eindruck ist nicht mehr sein. Er wird dann verallgemeinert und verflüchtigt. In gleicher Weise übt sich der Meditierende, gleichsam von seinen eigenen Gemütsbewegungen und Leidenschaften abzurücken, in ihnen Erscheinungen zu sehen, die eigentlich mit ihm nichts zu tun haben.

In die Einzelheiten der Meditationsmethoden spielen viele psychologische Auffassungen und Kategorien des altindischen Denkens hinein, die uns fremdartig berühren. Doch den Tenor des Ganzen versteht man unschwer und kann die Wirkung einigermaßen nachfühlen. Das Ich wird gleichsam zerrieben durch die Kraft der analysierenden Betrachtung, und die Nichtigkeit des Existierens überhaupt, dessen vornehmstes Bollwerk das Ich ist, wird zur Erfahrung gebracht; indem der Scheinbewußte sich aus der scheinbaren Welt des Seins selbst herauszieht, entzieht er damit dieser Welt des Scheins ihr Sein, sodaß sie vernichtet ist.

Die Endstimmung, welche in den Meditationen erreicht werden soll, kann ich nicht besser charakterisieren, als indem ich folgenden Passus nach Warren S. 376 f.) wiedergebe:

„Es ist grade, wie wenn ein Mann ein geliebtes, entzücken-

---

1) Warren a. a. O. S. 360—362. Neumann, Reden I S. 85 ff. vergl. auch S. 137 f. Buddh. Anthol. S. 38—40.

des und reizendes Weib hat, von dem er sich nicht für einen Augenblick trennen möchte und in das er ganz vernarrt ist. Wenn er dann einmal sehen müßte, daß die Frau bei einem andern Mann stände oder säße und mit ihm schwatzte und scherzte, so würde er ärgerlich und unzufrieden sein und bitteren Kummer fühlen. Aber wenn er danach die Entdeckung machen sollte, daß sie eines Vergehens schuldig sei, so würde er all seine Neigung zu ihr verlieren und sie fahren lassen, sie nicht länger als sein ansehen. Wenn er in der Folge sie wieder einmal beobachtete, wie sie mit einem Andern zu tun hätte, so würde er nicht ärgerlich oder bekümmert sein, sondern einfach gleichgültig und unberührt. Genau in derselben Weise wird der Mönch, indem er sich der Grundlagen des Daseins durch reflektierende Innenschau bemächtigt, bestrebt, von ihnen loszukommen, und indem er erkennt, daß keine von ihnen verdient, als „ich" oder „mein" angesehen zu werden, läßt er alle Furcht oder Freude ihnen gegenüber fahren und wird gleichgültig und unberührt. Wenn er das gelernt und erfaßt hat, so zieht sich sein Geist zurück, verschließt sich, wendet sich ab von den drei Arten der Existenz, den vier Formen des Daseins, den fünf Bestimmungen bei der Neugeburt, den sieben Stufen des Bewußtseins, den neun Graden des Daseins, und geht nicht mehr aus sich heraus; und nur Gleichgültigkeit oder Widerwille bleibt übrig."

Man unterscheidet nach Gegenstand und Tiefe der Wirkung verschiedene Meditationen; aber jede, wenn sie recht geübt ist, endet in einem Zustande der Erlöstheit, welcher als eine praktische Erfahrung dem Einzelnen die Garantie von der wirklichen Möglichkeit dieser Erlösung gibt. Derartige Ziele kennt das buddhistische System neun[1]). Aus solchem Zustande des Erlöstseins kehrt der Mensch freilich nach einiger Zeit wieder zurück auf das irdische Niveau, indes mit der Gewißheit, die Erlösung tatsächlich geschmeckt zu haben. Die Ueberlieferung, welche berichtet,

1) Die vier Schauungen, die vier Reiche und die Vollendung. Neumann, Reden I 256 ff. 277 f. u. ö. Vergl. Rhys Davids, Buddhist Suttas (Sacred Books of the East vol. XI) S. 51 f.

daß sowohl der Buddha wie viele Heilige die Zustände der Weltentrücktheit häufig und zu ihrer Erquickung herbeigeführt hätten, ist gewiß nicht zu beanstanden, so wenig wie noch heute in buddhistischen Ländern die persönliche Erfahrung von dem wirklichen Erreichen der Meditationsziele fehlt.

6.

Das letzte und höchste Erlösungsziel des Buddhisten ist das Nirvana. Dieser Begriff ist mit allen seinen mitschwingenden Untertönen vom Abendländer nicht so einheitlich zu erfassen, wie ihn der Buddhist besitzt. Indes trifft man das Wesentliche, wenn man an das Erlöschen des (empirisch bekannten) Seins denkt, was natürlich für buddhistische Auffassung durchaus nicht mit dem Vorgang des Sterbens zu identifizieren ist. Das Lebensprinzip hat sich den Erscheinungen entwunden, und damit wird es sowohl selbst anulliert, da es jegliche Unterlage der Existenz verliert, wie die Welt der Erscheinungen damit vernichtet ist. Daß der Begriff des Nirvana pessimistisch bestimmt sei, ist insofern sicher richtig, als es voraussetzt, daß alles Dasein ein Uebel sei. Uebrigens aber ist das Nirvana doch auch als die endliche Befreiung zu allen Zeiten von den Buddhisten mit den freudigsten Ausdrücken gepriesen und gefeiert. Es ist doch auch in gewisser Weise das höchste Gut. Ob der Mensch, wenn er im Nirvana sich selbst und dem Dasein entronnen ist, noch existiert und wie, ist selbstverständlich eine unmögliche Frage, da man mit jeder Konstatierung eines Daseins von jenem Ziele wieder zurückgeschleudert würde, welches grade darin gipfelt, daß man das Dasein überwunden hat. Es begreift sich daher sehr wohl, daß der echte Buddhismus dem Forschen, ob das Nirvana auch eine positive Seite habe, von jeher ein starres Schweigen entgegensetzte.

Das Erlösungsziel des Christen ist dem des Buddhisten ungefähr diametral entgegengesetzt. Es besteht in einer Seligkeit, aus welcher alle quälenden und hemmenden Momente des Daseins eliminiert, und in der alle wohltuenden Momente unendlich gesteigert sind. Dieses neue Leben wird mit christlichem Ausdrucke ewiges Leben genannt. Eine gewisse Erfahrung dieses

ewigen Lebens wird dem Christen schon im Diesseits durch die innere Freudigkeit und Gehobenheit zu teil, die mit der Gottgemeinschaft gegeben ist, mit jener Gewißheit, daß die das Leben zerrüttende, den Quell des reinen Lebens verschüttende Sünde in ihrer Geltung vor Gott aufgehoben sei, daß auch der Kampf mit der Sünde und ihren Folgen, den Leiden, bei aller Schwierigkeit eine willkommne, fördernde Arbeit, ja oft kaum eine Arbeit, sondern ein fröhliches Erfahren höherer Kräfte sei. Immerhin aber geht der Begriff des ewigen Lebens doch in seiner vollen Bedeutung über das Diesseits notwendig hinaus. Seine letzte Verwirklichung wird in späteren Zuständen des Menschen erwartet. Das jenseitige ewige Leben, so wenig es seinem wahren Wesen nach hier vorstellbar gemacht werden kann, beruht auf der (geglaubten) Möglichkeit, daß die positiven Lebenskräfte einmal in uns werden herrschen können, ohne an ihre negativen Kehrseiten, die wir hier freilich begrifflich nicht von ihnen trennen können, gebunden zu sein, einfach und populär ausgedrückt: Leben ohne Tod. Der Christ glaubt eben, daß es ein Lebensprinzip gibt, das dem Todesprinzip gegenübersteht, und daß nicht Leben an sich und seinem Wesen nach bereits Vergehen, damit also Uebel sei, sondern daß die beiden an sich tief verschiedenen Mächte nur in der irdischen Erscheinungsform so in einander gewoben seien, daß es uns unmöglich ist, sie in unserer Vorstellung zu trennen. Ihre Trennung soll aber in einer höheren Sphäre, für die wir bestimmt sind, zur Erscheinung kommen.

7.

Man gestatte mir noch eine kurze Schlußbetrachtung, die nicht unmittelbar zum Thema gehört.

Der Buddhismus gibt sich gern als die „wissenschaftliche Religion" und blickt auf die Unwissenschaftlichkeit anderer Religionen, so auch des Christentums, herab[1]). Bei flüchtiger Betrachtung erweckt er allerdings den Schein, als ob er sich wissenschaftlich aufbaue (wobei natürlich nur an das ursprüngliche bud-

1) So nennt P. Dahlke, Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus (Berlin, 1903) den Buddhismus „die Religion des reinen Wissens" (I S. 160).

dhistische System zu denken ist). Aber dieser Schein beruht nur auf einer willkürlichen Hemmung seiner Gedankengänge. Ueberall nämlich, wo die Gedankenreihe auf jene Urrätsel stößt, die durch innerweltliche Beobachtung nicht rein zu lösen sind, macht der Buddhismus Kehrt und erklärt, daß man nicht weiter fragen dürfe. So schließt er die Augen vor der Frage nach dem letzten Ursprung der Welt, nach dem Sinn des Daseins, nach der Bestimmung des Menschen u. ä. Durch dies Abschneiden vieler Fragen hält sich der Buddhismus allerdings mehr im Gebiete irdischer Beobachtung und Erfahrung, macht also mehr einen wissenschaftlichen Eindruck.

Immerhin kommt er doch auch nicht ohne einige wichtige Anleihen aus, die mit Wissenschaft nichts mehr zu tun haben, vielmehr durchaus Glaubenspostulate sind. Am hervorstechendsten sind unter diesen Postulaten zwei: einmal die Annahme der Fortdauer des Menschen durch Neuverkörperung, zweitens der Glaube an die objektive Gültigkeit des sittlichen Wertes unserer Handlungen. Beide Annahmen sind von fundamentaler Wichtigkeit für das System des Buddha. Denn wenn keine Neuverkörperung bestände, so wäre natürlich das ganze Erlösungssystem ein „Lärm um Nichts", da uns ja einfach der Tod erlöste. Ebenso wichtig ist offenbar die objektive Bedeutung des sittlichen Wertes unserer Handlungen. Das sittliche Manko in unserm Tun soll ja eben der Regulator der äußeren Zustände sein. Nun ist aber Sittlichkeit, soweit unsere Beobachtung reicht, doch nur ein menschliches Werturteil, dessen Zusammenhang mit den kosmischen Bildungsgesetzen wir nie und nimmer wissenschaftlich festgestellt haben oder feststellen können. Die Lehre von der Vergeltung muß daher immer für eine Glaubensannahme gelten, so sehr sich die Buddhisten auch bemüht haben, sie wissenschaftlich plausibel zu machen.

Das Christentum auf der andern Seite erlaubt sich offenbar viel reichlicher und harmloser Anleihen bei der Phantasie des Menschen, Anleihen, die ihm von seiten der Buddhisten die Vorwürfe der Mythologie und des „Animismus" eintragen. Nicht ganz mit Unrecht. Das Christentum darf sich in der Tat nicht

in den Sinn kommen lassen, den Anspruch zu erheben, daß es eine „wissenschaftliche Religion" sei. Aber ob damit viel verloren ist? Kann Religion denn wissenschaftlich sein? Sie hat es doch wohl immer mit Fragen zu tun, die wissenschaftlich überhaupt unberührbar sind. Sie will in ihrer Weise eine Antwort auf das Welträtsel geben, in ihrer Weise, nämlich indem sie das Weltgeschehen vom überweltlichen Standpunkte her beurteilt. Was die Religion dabei behauptet, ist notwendig unvollkommen und in sich widerspruchsvoll, weil mit Hilfe der beschränkt-menschlichen Vorstellungen gebildet. Solcher Unvollkommenheiten der religiösen Aussagen ist sich der denkende Christ auch recht wohl bewußt. Es ist aber damit durchaus nicht gesagt, daß nicht in der Richtung solcher menschlich-unzulänglichen Aussagen objektive Wahrheiten liegen, die wir nur eben in keiner höheren Weise als durch menschlich-kindliche Bilder auffangen können. Gott als Hort des Guten und Gegner des Bösen, Gott als Erlöser von Schuld und Leiden, Gott als Inbegriff eines reinen Lebens ohne Hemmung und Trübung, diese religiösen Vorstellungen und was alles mit ihnen zusammenhängt, mögen auch in der menschlich-unzureichendsten Fassung eine tatsächliche Wahrheit höherer Art für uns retten, die reiner zu erfassen einer späteren Stufe der Reife vorbehalten ist.

Der Ertrag der Ritschlschen Theologie bei Carl Stange.

Von

Prof. Lic. **Georg Wobbermin**, Marburg a. L.

Manch einer der Leser wird sich erinnern, daß Schopenhauer seiner Feindschaft gegen Hegel immer dann am heftigsten und polterndsten Ausdruck gibt, wenn er am stärksten von ihm abhängig ist und am meisten von ihm herübernimmt. Die Literatur der sogenannten modern-positiven Theologie (in allen ihren verschiedenen Schattierungen) gibt heute vielfach zu einer ganz ähnlichen Beobachtung Anlaß.

Zwei Arbeiten der neuesten theologischen Streit-Literatur knüpfen sich an den Namen des Berliner Dogmatikers Julius Kaftan: die eine von ihm gegen Bousset und Wrede, die andere gegen ihn von Stange gerichtet. Gerade diese beiden Streitschriften stellen in formeller Beziehung Musterbeispiele wissenschaftlicher Polemik dar; — allerdings in entgegengesetzter Richtung: sie ergänzen sich daher in dieser Hinsicht aufs glücklichste. Denn während Kaftan sich überall die denkbar größte Mühe gibt, seine Gegner zunächst von ihren eigenen Voraussetzungen aus zu verstehen und so dann die Momente klar herauszustellen, welche die Differenz der Beurteilung veranlassen, während seine Streitschrift infolgedessen als Muster dafür gelten kann, wie man wissenschaftliche Polemik treiben soll, scheint es, als habe Stange absichtlich und bewußt an einem letzten Beispiel zeigen wollen, wie wissenschaftliche Polemik in Zukunft nie mehr getrieben werden darf — und überhaupt nie hätte getrieben werden sollen. Ich kann davon absehen, dies Urteil näher zu begründen: der Leser findet die Belege fast auf jeder Seite der Stangeschen Schrift.

Die Arbeit Stanges zeigt schon im Titel einen schillernden und mehrdeutigen Charakter. Der Titel scheint einerseits anzeigen zu sollen, daß der dogmatische Ertrag der Ritschlschen Theologie im ganzen — soweit nämlich bis jetzt von einem abgeschlossenen „Ertrag" bereits die Rede sein kann — untersucht werden soll; anderseits beschränkt sich Stange doch auf einen einzelnen der von Ritschl ausgegangenen oder durch Ritschl mitbestimmten Dogmatiker. Denn bei aller Bedeutung, die der Dogmatik Kaftans innerhalb der von Ritschl beeinflußten dogmatischen Arbeit zukommt, ist sie doch eben nur die Arbeit eines aus der Gruppe und kann selbstverständlich nicht die Ritschlsche Theologie als ganze repräsentieren, — um so weniger, da Kaftan bekannter Weise in einer beträchtlichen Reihe nicht unwesentlicher Punkte geradezu eine Sonderstellung innerhalb jener theologischen Gesamtgruppe vertritt.

Freilich Kaftans ausführlicher Grundriß war bis vor kurzem die einzige dogmatische Gesamtdarstellung, die es für die „Ritschlsche Theologie" gab. Und hierauf beruft sich denn auch Stange. Doch sehr mit Unrecht, wie mir scheint. Die eigenartige Ironie der Geschichte, die es gefügt hat, daß wir bereits inzwischen zwei weitere — vielfach recht andersartige — dogmatische Darstellungen „Ritschlscher" Art erhalten haben — von Häring und Wendt —, bedeutet ja keineswegs eine besonders überraschende Wendung der Dinge. Auch vorher hatten doch schon zahlreiche „Ritschlsche" Theologen ihre dogmatische Position hinreichend deutlich gekennzeichnet und in umfassenden Einzel-Arbeiten vertreten, um nicht neben Kaftan einfach ignoriert werden zu können; ich nenne von der älteren Generation nur Gottschick, Herrmann, Lobstein, Reischle. Und daß Stange die jüngere Generation von vornherein meint ausschalten zu dürfen, da sie „mit grundsätzlichem Verzicht auf jede positive Beteiligung an der dogmatischen Arbeit nur die historische Zerfaserung des überlieferten Christentums fortsetze resp. popularisiere", — ist doch zum mindesten lediglich eine unbewiesene petitio principii. Letztere erscheint aber bei Stange um so seltsamer, als er sich selbst in seinen methodologischen Ausführungen der gerade von dieser

jüngeren Generation der von Ritschl ausgegangenen Systematiker schon längst befürworteten Methode des Kantischen Kritizismus in weitgehendem Maße anschließt.

Eben darin liegt aber bereits bei Stange ein sehr bedeutsamer Einschlag „Ritschlscher" Theologie, so wenig er sich auch selbst dieser Tatsache bewußt sein mag. Denn die Bedeutung Ritschls für die Entwicklung der neueren Theologie beruht ja nicht zum wenigsten darauf, daß Ritschl energisch auf Kant hingewiesen und die Nutzbarmachung des Kantischen Denkens für die theologisch-systematische Arbeit empfohlen hat. Schleiermachers Theologie mit der Philosophie Kants zu verbinden, eine Einigung zwischen Schleiermacher und Kant anzubahnen und die theologisch-systematische Arbeit in die Linie zu weisen, die sich als mittlere Richtung aus der Kreuzung des Schleiermacherschen und des Kantischen Standpunkts ergibt, ist ausgesprochener Weise Ritschls Hauptanliegen gewesen. Freilich hat Ritschl selbst weder aus Schleiermacher noch aus Kant die tiefsten Motive ihres Denkens und Arbeitens herausgeholt; er hat weder die Feinheit der psychologischen Analyse Schleiermachers, noch die Energie des Kantischen Apriorismus völlig zu ihrem Recht kommen lassen: aber er hat doch die Möglichkeit dazu beschafft und der in diese Richtung gehenden theologischen Arbeit die Wege gebahnt. Er hat die Fundamentlosigkeit und Haltlosigkeit des teils wesentlich spekulativ-willkürlichen, teils wesentlich traditionell-gebundenen Dogmatisierens, wie es die theologisch-dogmatische Arbeit in den Dezennien vor und nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts charakterisierte, erkannt, und zugleich erkannt, daß nur die entschlossene Rückkehr zu Kant und Schleiermacher der theologischen Dogmatik oder Systematik eine gesunde Entwicklung garantiere. Wenn bis heute — und wahrscheinlich auch noch lange Zeit — weder Kant noch Schleiermacher für die systematische Theologie wirklich ausgeschöpft sind, so spricht das doch letztlich nicht gegen, sondern durchaus für Ritschl. Und wo ist denn sonst die Arbeit über Schleiermacher und Kant so ernstlich in Angriff genommen worden, als in den von Ritschl beeinflußten Kreisen? Jedenfalls sind neben ihnen in dieser Beziehung nicht Vertreter der

sogenannten „positiven", am allerwenigsten der nach Stange heute das Interesse immer stärker in Anspruch nehmenden (!) „konfessionellen" Theologie zu nennen, sondern viel eher Vertreter der sogenannten „liberalen" Theologie, wie Lipsius, Pfleiderer, Lünemann.

Was speziell Kant und die Methode der Kantischen Erkenntniskritik betrifft, so kann im Ernst nicht bestritten werden, daß die neuere Theologie erstmalig von Ritschl her das Interesse an erkenntniskritischen Fragestellungen erhalten hat. Daß Ritschls eigene erkenntniskritische Grundsätze und Ausführungen noch recht unsicher und unfertig sind, ändert an jener Tatsache und ihrer Bedeutung für die theologische Gesamtentwicklung gar nichts. Anderseits ist daran zu erinnern, daß sowohl die Erlanger wie die Cremersche Schule von erkenntniskritischen Erörterungen noch grundsätzlich nichts wissen wollten, als man sich in den von Ritschl beeinflußten Kreisen über deren Notwendigkeit und Bedeutsamkeit schon längst klar war, — ja daß noch heute vielfach Vertreter jener beiden Schulen für erkenntniskritische Fragestellungen überhaupt schlechterdings kein Verständnis besitzen, noch nicht einmal ahnen, was Erkenntniskritik eigentlich ist und was sie will. Und wenn auch, wie schon betont wurde, Ritschl selbst in die Eigenart des erkenntniskritischen Apriorismus Kants noch keine volle Einsicht gewonnen hat, so ist es doch eine höchst einseitige Uebertreibung, wenn Stange (S. 41) behauptet, Ritschl habe gerade an diejenigen Gedanken der Kantischen Philosophie angeknüpft, die am allerwenigsten als der bleibende Ertrag des Kantischen Denkens angesehen werden könnten, sofern nämlich der moralische Beweis für das Dasein Gottes in der Form, wie er sich bei Kant findet, für die Ritschlsche Religionstheorie „grundlegend" sei, eben dieser Beweis aber heute als unhaltbar, ja als Zeichen einer auffallenden Energielosigkeit des Kantischen Denkens, die sich nur aus der Macht des apologetischen Triebes erklären lasse, zu gelten habe. So richtig letzteres ist, so wenig läßt sich doch Ritschls Rückgang auf Kant auf seine Herübernahme von Kants moralischem Beweis für das Dasein Gottes beschränken. Ritschl hat vielmehr — und das ist das Entscheidende — von Kant das kritische Denken selbst übernommen,

das kritische Denken als prinzipiellen allgemeinen Grundsatz der wissenschaftlichen, und daher auch der theologischen Arbeit. Geschichtlich beurteilt liegt die Bedeutung Ritschls gerade darin, daß er versucht hat, in der Theologie und speziell auch in der Dogmatik mit dem kritischen Denken Ernst zu machen, und zwar sowohl in historischer wie in philosophischer Beziehung, also sowohl das kritisch-historische wie das kritisch-philosophische Denken für die theologische Arbeit allgemeingültig durchzuführen. Dabei blieb er aber zugleich darauf bedacht, das volle Glaubensinteresse der christlichen Religion zu wahren, und zwar vor allem dadurch, daß er die christliche Religion in ihrer spezifisch christlich-religiösen Eigenart historisch zu erfassen und zu würdigen lehrte. Den Glaubensgehalt der geschichtlich gegebenen christlichen Religion unverkürzt und unverfälscht herauszustellen und ihn als Glaubensgehalt zu bewerten, in der wissenschaftlich-theologischen Bearbeitung des Glaubensgehaltes aber die Methoden und Maßstäbe des kritischen Denkens bedingungslos geltend zu machen: das ist die Doppeltendenz der gesamten theologischen Arbeit Ritschls, und diese Doppeltendenz ist ihr eigentliches Charakteristikum. Wieweit Ritschl selbst dieser Doppeltendenz bereits gerecht geworden ist, kann dabei zunächst ganz außer Frage bleiben: die Forderung als solche als notwendigen obersten Grundsatz der theologischen Arbeit in einer Zeit proklamiert zu haben, da die wissenschaftlich gerichteten Theologen infolge ihrer Anlehnung an die philosophische Spekulation in Gefahr gerieten die religiöse Eigenart des geschichtlichen Christentums zu verflüchtigen, die „kirchlichen" Theologen dagegen im Begriff standen den Kontakt mit dem wissenschaftlichen Denken zu verlieren: das ist das Verdienst Ritschls und das allein dasjenige Moment, welches allen von ihm ausgegangenen und angeregten Theologen wirklich gemeinsam ist.

Es ist vergeblich, daß Stange sich und seine Leser über diesen geschichtlichen Tatbestand hinwegzutäuschen sucht. Er fälscht die Geschichte, indem er es unternimmt. Wenn er z. B. von der Methode der Deduktion sagt, sie „habe in der Zeit vor (!) Kant nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Philosophie die

Herrschaft geführt" (S. 3), oder wenn er sie gar direkt als ein „Verfahren" bezeichnet, „das seit Kant sowohl in der Philosophie wie in der Theologie als veraltet gelte" (S. 22), so vergißt er offenbar hinzuzufügen, daß dieses Verfahren sich doch auch in der Zeit nach Kant wieder geltend gemacht hat, ja daß es gerade in der Zeit nach Kant in einer Weise kultiviert worden ist, wie kaum je zuvor, daß es vor allem die theologische Arbeit in den Dezennien vor und nach der Mitte des abgelaufenen Jahrhunderts ganz und gar beherrschte, nicht weniger die der „kirchlichen", wie die der im engeren Sinne „spekulativen" Theologen, — bis Ritschl im Anschluß an die Rückkehr vereinzelter Philosophen zu Kant dagegen Front machte. Und wenn Stange mit derselben Naivität von dem „seit Schleiermacher selbstverständlichen (!) Satz" spricht, daß „der Glaube eine eigentümliche Art des Erkennens repräsentiert" (S. 12 f.), so vergißt er hinzuzufügen, daß diese Einsicht von der Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit der Glaubensüberzeugung schon bei Schleiermacher selbst durch andersartige, in andere Richtung gehende Motive gekreuzt wurde, und daß sie vollends in der Zeit nach Schleiermacher fast völlig wieder verloren ging — bis Ritschl in bewußtem Zurückkehren zu diesem bedeutsamen Moment der Schleiermacherschen Theologie es von neuem mit größtem Nachdruck geltend machte.

Aber schließlich kommt es ja nicht auf die Personen an, sondern lediglich auf die Sache. Mag man die bezeichnete Wendung der theologischen Arbeit an den Namen Ritschls anknüpfen, oder an einen anderen: wenn nur die Sache selbst zu ihrem Recht kommt. Will also Stange sachlich die besprochene Position, die wir — meinetwegen willkürlich — die Ritschlsche nennen, als Basis der theologischen Systematik anerkennen und mithelfen, auf dieser Basis weiterzubauen? Dann wären wir endlich auch in der systematischen Theologie zu dem Punkt der Entwicklung gelangt, den die historische Theologie ja schon längst erreicht hat: daß wir nämlich im Prinzip über die Problemstellungen und Methoden der Arbeit einig wären, und es sich jeweilig nur um die verschiedene Durchführung der gleichen

Grundprinzipien handelte. Oder will Stange den Kantischen Apriorismus nur als Sprungbrett benutzen, um doch wieder zum unkritischen Denken zurückzukehren? Ganz wie Schleiermachers Methode der „Bewußtseins-Theologie" sehr entgegen den Intentionen ihres Meisters mißbraucht worden ist und noch immer mißbraucht wird, um durch sie — nämlich vermittelst ihrer formellen Verwendung — die dogmatischen Fixierungen etwa der Konkordien-Formel zu „entwickeln", läßt sich auch der Kantische Apriorismus, so lange er als rein formales Prinzip gehandhabt wird, mißbrauchen und gegen die Intentionen Kants und des kritischen Denkens verwerten.

Wie wir in dieser Beziehung über Stange zu urteilen haben, darüber wird uns seine Auseinandersetzung mit Kaftans Dogmatik einigen Aufschluß geben. Mit ihr wollen wir uns im nächsten Heft beschäftigen.

NB. Der Titel der behandelten Schrift ist: Der dogmatische Ertrag der Ritschlschen Theologie nach Julius Kaftan. Von Professor D. Carl Stange Greifswald. Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1906.

D. H.

Thesen und Antithesen.

Aus dem Briefnachlaß von Dr. H. Gundert (Stuttgart, Vereinsbuchhandlung 1906) — darf der Hinweis auf dieses Buch hier, in einer Zeitschrift für systematische Theologie, eine Stelle haben? Die Briefe Schleiermachers und Rothes gehören längst auch der systematischen Theologie an. So, auf einem umgrenzteren Gebiet, diese Briefe dem tiefer dringenden Verständnis des schwäbischen Pietismus. Auch bedeutenden Büchern über ihn fehlt die intime Kenntnis seines wirklichen Lebens. Die offiziellen Biographien aber sind hin und wieder Legenden geworden. Nun hält sich von dieser Gefahr schon das Lebensbild Gunderts von J. Hesse ganz besonders ferne; und eine hochwillkommene Ergänzung zu ihm sind die obengenannten Briefe, die, zuerst für kleine Kreise gedruckt, jetzt in zweiter Auflage der Oeffentlichkeit übergeben sind. Liebe der Nächsten hat sie gesammelt, aber nicht übermalt, nicht zugestutzt, nicht „ausgewählt"; nur etwa aus der frühsten Zeit des Studiums möchte man reichere Mitteilungen haben: wie aus dem Stiftler zu Straußens Zeit und dem begeisterten Aestheten der willensstarke Christ und Missionar geworden ist. Wie ein Nachglanz der Jugendhingabe an Goethe erscheint das überaus schlichte, aber an geheimen Reizen reiche Deutsch, das der Mann in diesen Briefen schreibt, als er, hervorragend für Sprachen begabt, längst nicht nur das Englische und Französische in seltenem Maß beherrschte, sondern als erste Autorität im Malayalam anerkannt war. Aber die tiefste Anziehungskraft liegt auch hier darin, daß der ganze Mensch in diesen Briefen lebt: gesammelt wie wenige in dem Einen, das ihm alles geworden war, von diesem Mittelpunkt aus aufgeschlossen wie wenige bis ins Alter. Konventionelles findet sich nirgends, er ist immer ganz er selbst, ob er an seine Kinder oder Freunde über persönliches Erleben oder Theologie, Kirche, Mission redet; auch Zeitgeschichtliches fehlt nicht, u. a. wundervolle Zeugnisse feinen Verständnisses für die Größe Bismarcks und seines alten Herrn. Besonders lehrreich mag es uns sein,

wie er, eine Zeitlang für die Freikirche begeistert, in den Wirklichkeiten eines langen Lebens unsre Landeskirchen schätzen lernt. Besonders tröstlich, wie er, wegen der so bescheidenen kritischen Bemerkungen in seinem Bibelwerk angefochten, fest steht und doch nie bitter wird. Am ergreifendsten aber von Anfang bis Ende die rückhaltlose Wahrhaftigkeit, gegen sich streng, gegen Andere von ungemein feinfühliger Liebe, die jeder als Kraft des eigenen Lebens erfahren hat, der ihm nahe treten durfte. Th. Häring.

In den „Thesen und Antithesen“ des vorigen Heftes unterscheidet Herrmann S. 512 zwei verschiedene Arten des sittlichen Verhaltens, die in jedem Christen neben einander bestehen. Die eine ist die Sittlichkeit des Kampfes, die für keinen jemals aufhört; die zweite ist die Sittlichkeit des Sieges, das Handeln, das aus der Freude der durch Gottes Offenbarung befreiten Seele quillt.

Für jeden Christenmenschen soll wenigstens auf gewissen Gebieten, auf möglichst vielen, an Zahl immer wachsenden Gebieten die Sittlichkeit des Kampfes aufhören und die Sittlichkeit des Sieges platzgreifen. Auch kann es Gebiete geben, wo man von Sittlichkeit des Sieges gar nicht reden kann, weil der Christenmensch auf ihnen überhaupt keinen Kampf des Geistes wider das Fleisch durchzumachen hat. Denkt man an den aristotelischen Begriff der „natürlichen Tugend“, an den z. B. Melanchthon sehr geläufigen Begriff der „heroischen Tugend“, an den Begriff der „schönen Seele“ im achtzehnten Jahrhundert, so scheint es einem nötig, zu jener Unterscheidung zweier Arten des sittlichen Verhaltens zu bemerken, daß sie nur dann korrekt ist, wenn sie nicht etwa alles gute Verhalten des Christenmenschen zu umspannen meint, sondern eben nur sein sittliches. Manches gute Verhalten des Christen„menschen“ erklärt sich aus seinem guten Naturell, das teils aus erbguten, teils aus zu seiner neuen Individualität gehörigen originalen genialen guten Trieben besteht. Wollte man sagen, das gute Naturell müsse im reifen Christenmenschen als sittlich gelten, weil er es nicht besitze, ohne es, das Erbgute und das Individualgute, sittlich erworben zu haben, so wäre doch zu betonen, daß es eben kein erkämpftes oder in Kämpfen wider das Fleisch behauptetes Sittliches ist.

Diese Bemerkung über die eventuelle Unzulänglichkeit jener Unterscheidung möchte auch ein christologisches Desiderium sein. Jesu Versuchbarkeit darf nicht beschrieben werden, ohne daß ein Wort darüber gesagt wird, wie wenige Gebiete es wohl nur gab, wo in Jesus ein

Kampf seines willigen Geistes mit seinem schwachen Fleisch überhaupt stattfand. Warum sollten wir seine Seele nicht teilweise, gebietweise geradezu heilig nennen? Es war töricht und unverschämt, daß Eduard von Hartmann Das Christentum des neuen Testaments (1905) S. 52, indem er Jesus Unvorsichtigkeit im Verkehr mit exaltierten Frauen vorwarf, schrieb: „Selbst ein jeder Versuchung Entrückter hätte um der Schwachheit der Anderen willen wohlgetan, solche Vorsicht zu üben, geschweige denn Jesus, der nach den Evangelien und nach der Kirchenlehre keineswegs der Versuchung unzugänglich war". Zur Exegese so manches πᾶν und πάντα gehören Takt und Umsicht, auch zu der von κατὰ πάντα Hebr. 4, 15. So gut ein Eduard von Hartmann unter silbernen Löffeln der Versuchung entrückt war, sie zu stehlen, ebensogut war ein Jesus unter Huldigungen exaltierter Frauen — diese Huldigungen „sinnlich" zu nennen hat von Hartmann trotz religionsgeschichtlicher Analogien kein geschichtliches Recht — zwar vielleicht nicht der Versuchung entrückt, eitel zu werden, wohl aber der Versuchung — doch es ist Weihnachten, dazu „will der tierische Laut nicht passen".

Thieme.

Zwischen zwei Elementen, die sich in aller Religion finden, besteht eine stete Spannung: Gewißheit und Geheimnis. Es ist nicht ohne Interesse, einmal die großen Konflikte in der Geschichte der Religionen, besonders auch des Christentums, daraufhin anzusehen, in wie weit darin diese Spannung zum Ausdruck kommt. Orthodoxie und Kritik (wenn sie nicht von starker Frömmigkeit getragen wird) sind solche Formen des Strebens nach Gewißheit, bei denen die Scheu vor dem Geheimnis leidet. Mystiker und Agnostiker (das Wort nicht im spezifisch modernen Sinne genommen) ehren das Geheimnis auf solche Weise, daß die Gewißheit des Glaubens mindestens zeitweise wankt. Das Unerforschliche ruhig zu verehren, bringt auf die Dauer niemand fertig, d. h. dem Unerforschlichen gegenüber die Stimmung der Andacht und Ehrfurcht gleichmäßig festzuhalten. Was wirklich unerforschlich ist, wird uns bald genug für gewöhnlich kalt lassen. Mulert.

Es wird erzählt, der Rochlitzer Superintendent Musa habe, als er einmal Luther allein sprechen konnte, ihm mit großer Zaghaftigkeit anvertraut, wie unbeständig sein Glaube sei: manchmal glaube er ganz fest, und manchmal sei alles weg, da könne er an gar nichts glauben. Der Mann erwartete, ein Verdammungsurteil zu hören; aber was hat

ihm der Reformator geantwortet? „Gott sei Dank, daß ich nicht der einzige bin, dem es so geht; ich hatte geglaubt, das sei eine Anfechtung, die mir allein auferlegt sei". Und für viele kleinere, für die Nachkommen ist es in Stunden, wo sie solche Erfahrungen machten, ein Trost geworden, daß es dem Großen, dem Vater unserer Kirche schon so gegangen ist. Von diesem gewiß nicht allgemeinen, aber jedenfalls vielfach bemerkbaren Charakter der religiösen Gewißheit hat man aber wohl in keiner Dogmatik je etwas Rechtes gelesen. Oder wenigstens: sicher pflegen die meisten unserer Dogmatiker darauf nicht näher einzugehen. Sagen sie: „wir haben nur die dem Glauben gegebene Erkenntnis auseinanderzulegen, der systematische Theologe hat nur den Inhalt der religiösen Vorstellungen wiederzugeben, nicht das Gefühls- und Willensleben zu untersuchen und zu beschreiben, mit dem zusammen jene Vorstellungen erwachsen", so soll man sie fragen: Wer tuts denn? Wie ihr es nennt, ob ihr diese religiöse Psychologie neben der Dogmatik betreiben wollt oder darin, ist gleich, aber so lange es niemand sonst tut — z. T. haben ja die praktischen Theologen diese Dinge an sich gezogen, — wird es von euch erwartet, wird verlangt, daß die Dogmatik psychologischer werde, auch davon rede, daß die religiösen Stimmungen sich zu Ueberzeugungen kristallisieren sollen und unter welchen Bedingungen sie es können. Glaube und Sünde sind in dem Sinn einander entgegengesetzte Begriffe, daß es schlechthin sinnlos ist, von einem Menschen in dem Augenblick, wo er mit Bewußtsein Böses tut, zu sagen, er glaube an Gott.

Ich weiß wohl: kritisieren und projektieren ist das Leichtere. Aber die Fachleute müssen es sich schon gefallen lassen, daß Andere mancherlei besser wissen wollen. Und das krumme Holz muß zunächst nach der entgegengesetzten Seite gebogen werden. Mulert.

Zur Frage, ob die Dogmatik ein System sein soll: der Gedankeninhalt unserer „frommen Erregungen" läßt sich so wenig in ein System bringen, daß man ernstlich versuchen könnte, die „Lehre von Gott" als eine Kette von Antinomien vorzutragen: Gottes Allmacht und die menschliche Freiheit, Gottes Güte und das Uebel, Gottes Heiligkeit und die Sünde. Nr. 2 und 3 werden zu wirklichen Antinomien natürlich erst dadurch, daß man zu Gottes Güte bez. Heiligkeit seine Allmacht hinzunimmt; so ist Nr. 1 logisch die erste. Religiös die erste ist die zwischen der Heiligkeit des allmächtigen Gottes und unserer Sünde, weil wir Christen zu Gott nur auf der Straße kommen, die auch der

Weg zum Guten ist. Wird diese Antinomie voll verstanden, so schließt sie also die erstgenannte mit in sich, und vielleicht muß es dann unser Bestreben werden, die zweite nicht mehr als Antinomie zu empfinden, wenigstens soweit es sich um Uebel für uns selbst handelt. Denken läßt sich jedenfalls eine Religion, die von allem „Egoismus“ frei ist, vgl. Schleiermacher: „Der Glaube an die Güte Gottes ist der Glaube an die Entbehrlichkeit des Angenehmen zu den höchsten Endzwecken des Menschen“ (bei Dilthey, Denkmale S. 136). Mulert.

Die Schwierigkeit, Gottes allmächtiges Walten, Gebetserhörungen und dgl. mit der Gesetzmäßigkeit alles dessen zu vereinbaren, was in der Welt geschieht, scheint manchen geringer zu werden, wenn sie daran denken, daß der grobe Materialismus und eine mechanistische Auffassung aller Kausalität auch von Naturphilosophen und Naturforschern immer mehr aufgegeben wird. Gibts einmal keinen stetigen Uebergang zwischen Anorganischem und Organischem, zwischen Tier und Mensch, so scheints ihnen leichter, das Uebernatürliche gewissermaßen als noch höhere Stufe hinzuzufügen. So freuen diese Theologen sich, wenn der Darwinismus bei den Fachleuten durch verwickeltere Hypothesen abgelöst wird. Ihre Vertreter hat diese Stimmung bekanntlich in allen theologischen Lagern. Um das, was ihr entgegenzuhalten ist, auf eine kurze Formel zu bringen: Gefährdet wird der Gottesglaube streng genommen nicht durch Plumpheiten und Uebereilungen in der Welterklärung, sondern durch die Welterklärung aus innerweltlicher Kausalität, die regulatives Prinzip aller Wissenschaft ist, ganz gleichgültig bis zu welcher Feinheit die Ableitung im einzelnen fortgebildet wird, ja ob man vielleicht die causae infolge der Begrenztheit unseres Erkennens gar nicht aufzeigen zu können eingesteht. Mulert.

Paul Wilh. Schmiedel (Pr M 1906, 273 [1]) nennt es verfehlt, bei Jesus den Gedanken zu suchen, „den wir bisher nur als ein Erbe von dem Philosophen Kant zu besitzen glaubten, sittlich wertvoll sei eine Handlung, nur dann, wenn man sie aus eigner Einsicht für sittlich geboten halte“. Herrmann (Z Th K 1906, 514) findet es irrtümlich, daß Schmiedel als ein die Schranken der Zeit respektierender Historiker den Gedanken der Autonomie dem sittlichen Denken Jesu absprechen will.

1) S. 21 der Sonderausgabe: „Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart.“ Leipzig, Heinsius 1906.

Ohne auf diese Kontroverse eigentlich einzugehen, möchte ich nur bei dieser Gelegenheit gerade in diesem Organ für prinzipielle und systematische Theologie die Mahnung aussprechen, daß wir die Historiker nicht reizen sollen durch die Art, mit Herrenworten umzugehen. Ich denke nämlich an Herrmanns Gebrauch von Luk. 12, 57 in „Römische und evangelische Sittlichkeit“ [3] (1903) S. 163 und „Die sittlichen Weisungen Jesu“ (1904) S. 42. Dort läßt er unsere römischen Gegner, aber auch viele Evangelische von Jesus selbst geschlagen werden durch die Frage: „Warum urteilt ihr nicht von euch aus, was recht ist?“ Ihr Gedanke sei, daß wir einem überlieferten Gebot erst dann einen sittlichen Gehorsam leisten, wenn wir es aus unserer eigenen Gesinnung als eine von uns selbst gestellte Forderung erzeugen. Am andern Orte steht sogar, Jesus bekämpfe mit jener Frage den Irrtum, daß wir, um das Gute zu erkennen, erst Gott kennen und sein Gebot vernehmen müssen.

Mit solcher Sicherheit für solche prinzipielle Gedanken ein solches Jesuswort ins Feld zu führen, hat man schwerlich ein exegetisches Recht. Die Kommentare (und besonders Jülicher II, 244) zeigen, wie schwierig und vieldeutig alles in jenem Worte ist, wie berechtigt sogar der Zweifel an seiner Echtheit und die Zurückführung auf den Evangelisten. Dann muß man aber darauf verzichten, auf einem solchen Fleckchen bei der Erfassung der Prinzipien Jesu fest aufzutreten. Der Sinn für Wahrscheinlichkeit sollte lehren, wie viel wahrscheinlicher im Zusammenhang ein Appell an die eigene Klugheit im gewöhnlichen Leben ist als ein plötzliches, prinzipmäßiges Heraufrufen des selbständigen Gewissens, der Sonne unsres Sittentages. Nicht als ob es mir vom historischen Stil gefordert zu sein schiene, daß man Jesu „schlichte Predigt“ und Probleme wie „Autonomie — Heteronomie“, „Sozialismus — Individualismus“, „Determinismus — Indeterminismus“ ganz auseinanderhalte! Ich verweise nur auf die neueste Arbeit von Lütgert über das dritte Problem in der vorchristlichen Synagoge (1906). Aber um das sittliche Denken Jesu inbezug auf derartige Fragen zu erfassen, muß man ihn mit feinstem Gehör in sehr vielen Aeußerungen belauschen und darf nicht erwarten, daß er in einem Einzelspruch seine prinzipielle Entscheidung fix und fertig proklamiert habe, so wie bei anderen, andersartigen Streitfragen, in die er verwickelt wurde.

Aber Herrmann hat ja bei seiner Ausbeutung von Luk. 12, 57 einen Sekundanten an Heinrici: „Ist die Lebenslehre Jesu zeitgemäß?“ (1904) S. 26. Das ist eine sehr beachtenswerte Schrift; aber auch sie hat mich nicht mit fortgerissen in ihre Hochschätzung jenes „einzig

wertvollen" Wortes; auch nicht der neue Herrenspruch von der Selbsterkenntnis (ThStK 1905, 198 f.); auch nicht, daß nach Merx (I, 144; II, 2, 309/10) Syrsin zu übersetzen ist: „Warum beurteilt ihr nicht aus eurer Seele heraus die Wahrheit?" Ich kann nur raten, σκεπτικῶς mit Luk. 12, 57 umzugehen. Thieme.

In seiner Schrift Religion und Geschichte (Tübingen 1907) leistet uns S. Eck einen sehr wertvollen Dienst. Eine Frage, die uns bei unsrer Arbeit beständig beunruhigt, fordert uns auch beständig auf, sie zu klären und zu vertiefen. Indem er diesem Antriebe folgt, zeigt Eck an hervorragenden Beispielen, wie die Religion die Geschichte bewältigt. Das in uns entstehende Geschichtsbild sei unser eigenes Erzeugnis. Indem wir das beachteten, vergehe an der Geschichte das uns Fremde und Unverständliche. Das vor allem möchte Eck erreichen. Aber in diesem Geschichtsbild wollen wir doch das Objekt erfassen, das unserer Willkür sich widersetzt. Der historische Sinn unserer Zeit (vgl. S. 58) ist einfach das Bewußtsein von dieser Aufgabe und die Kenntnis der Mittel dazu, oder der Methode der historischen Wissenschaft. Die uns bezwingende Gesetzmäßigkeit in der Gestaltung des Geschichtsbildes macht dieses zu einer ebenso geheimnisvollen Sache, wie das andere Erzeugnis des Geistes, das Naturbild (vgl. dagegen bei Eck S. 54). Wichtig wäre es nun, die ganz andere Art von Gesetzmäßigkeit, die bei der Erzeugung des Geschichtsbildes wirksam ist, festzustellen. Mit der Bemerkung, daß wir die Vergangenheit immer mit den Augen der Gegenwart sehen, ist die Sache nicht erledigt. Gewiß, nur der gegenwärtig in der Geschichte handelnde Mensch kann vergangenes Menschenleben verstehen. Dann kann aber das, was in dem Chaos unserer Erinnerungen Ordnung schafft und sie dadurch uns verständlich macht, nichts anders sein als die Aufgabe, in der wir unsere eigene Zukunft gestalten. Das Wichtigste für die Objektivität unseres Geschichtsbildes ist daher, daß wir uns bei unserer eigenen Lebensaufgabe auf der Bahn des Allgemeingültigen befinden, oder daß wir sittlich klar sind. Daraus ergibt sich, daß die Begründung des Eigentümlichen der Geschichtswissenschaft in der Ethik zu suchen ist.

Noch an einem anderen Punkte läßt uns Eck empfinden, wie viel hier noch zu tun ist. Er meint, das spezifisch Religiöse löse sich immer von der Geschichte. Nur dann, wenn sich, wie in der christlichen Gemeinde, der Glaube in der Liebe verwirklichen soll, sei die Religion mit der Geschichte verbunden. „Denn die Liebe hat und sucht ihren Gegen-

stand in der Geschichte" (S. 78). Ich denke, die Religion wurzelt immer in der Bedeutung, die die Wirklichkeit, die sich uns aufdrängt, für uns selbst gewinnt. Wir haben nur dadurch Offenbarung Gottes, daß unsere eigenen Erlebnisse uns dazu werden. Sobald also dem Menschen der Mensch das wichtigste Erlebnis wird, kann ihn auch das spezifisch Religiöse nicht mehr von der Geschichte losreißen. Er wird dann vielmehr in der menschlichen Gemeinschaft Gott suchen und deshalb die mystische Entgöttlichung der Geschichte als etwas Gottwidriges empfinden. Vielleicht ist Eck nicht abgeneigt, dem zuzustimmen, da er von der gegenwartigen Nachblüte der Romantik nicht viel wissen will.

Herrmann.

Ein jüngerer Theolog Walter Frühauf hat unter dem Titel Praktische Theologie! einen Notschrei ertönen lassen wider den heutigen Betrieb der theologischen Wissenschaft. (Dresden, E. Pierson.) „Kritiken und Anregungen" lautet der Untertitel. Herzlich gut gemeint ist alles, aber entsetzlich eintönig. Auf 167 Seiten immer wieder dieselbe Klage und Anklage: Die Theologie kennt die heutigen Menschen nicht, kümmert sich nicht um die heutigen Menschen, darum ist sie praktisch erfolglos, d. i. sie bessert nicht, und darum muß sie praktisch werden. An der Dogmatik, der Ethik und der im engern Sinne sogenannten Praktischen Theologie wird Exempel statuiert; aber vergebens lechzt man als Fachmann nach einer deutlichen und sicheren Wegweisung, wie die Sache besser anzufassen sei, dagegen wird man auf Schritt und Tritt durch die Lückenhaftigkeit der Kenntnis des angeklagten Betriebes verletzt. Ich denke nicht daran, das Buch hier zu „rezensieren"; nur einen Beleg für die letzte Behauptung: in dem Kapitel, das von der Praktischen Theologie im engeren Sinne handelt, weiß der Verfasser nur von Achelis und bei diesem nur von seinem Historismus: Bassermann, Baumgarten, Niebergall, Sulze, Simons existieren für ihn nicht. Von Drews' Bestrebungen, die ihm besonders liegen müßten, verrät er keine Ahnung. Man kann aber — mit Frühauf zu reden — heutigen Menschen nichts bieten, sie nicht bessern und fördern, wenn man sie nicht kennt. Nun wäre es aber unrichtig, einen solchen Mahnruf zu mißachten, weil er schlecht begründet ist. Er kann doch Ursache haben. Und die Stimme kommt, dabei bleibt es, aus wohlmeinendem, frommem Herzen. Irgendwie, so sagt man sich, ist doch auch dieser junge Theolog durch die theologische Schule der Gegenwart gegangen; weshalb fand er nicht, was er brauchte und suchte? Und unwillkürlich

erinnert man sich einer Schrift, die nun zwanzig Jahre alt ist, auch von einem damals jungen Theologen, dem jetzigen Senior D. Bornemann in Frankfurt a. M. verfaßt, anonym erschienen: Die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums der Gegenwart (Leipzig, Richter 1886). Sie erlebte binnen wenig Monaten die zweite Auflage, ward allgemein beachtet und hat auch Wirkung getan: vielleicht liest sie Frühauf einmal und lernt daraus, was seinem Buche fehlt und weshalb es wenig Wirkung tun wird. Also vor zwanzig Jahren derselbe Notruf. Und der Ethik gegenüber habe ich als Pfarrer auch in dasselbe Horn gestoßen: Religion und Moral (Gießen 1898) — damals war Herrmanns Ethik noch nicht erschienen, geschweige Traubs und Andrer Spezialarbeiten; ohne alles abzuschwören, was ich damals gesagt habe, finde ich doch heute kein Freude mehr an dem Büchlein. Immerhin, es bleibt die Tatsache, daß sich immer wieder jungen Theologen, die in die Praxis wollen oder sollen, und Pfarrern, die in der Praxis stehen, die Empfindung und der Vorwurf bemächtigt, die theologische Wissenschaft, wie sie zurzeit in den Fakultäten betrieben wird, sei unpraktisch. Man kann und darf diesen Vorhalt nicht damit a limine abtun, daß Wissenschaft eben Wissenschaft sei und nicht Praxis. Denn alle lebendige Wissenschaft dient der Praxis und zieht ihre beste Kraft aus der Praxis. Die Naturwissenschaft z. B. triumphiert heute, weil sie ihre wundervollen Früchte in der Technik trägt; sie ist zwar darum nicht Technik, aber sie lebt und gedeiht von diesem Zusammenhange. Anders kann es schlechterdings bei der Theologie auch nicht sein. Also über die Richtigkeit der Losung streite ich für meine Person mit denen, die sie uns vorhalten, nicht. Es ist aber eben nur die eine Seite der Sache, und die Forderung der sogenannten Voraussetzungslosigkeit, Unkirchlichkeit u. s. w. der Theologie, sofern sie Wissenschaft sein wolle, ist die andre Seite der Sache!

Weshalb reden wir von alledem heute und an diesem Orte? Weil kein Zweifel daran aufkommen soll, daß unsre Zeitschrift in dem Moment, wo sie ein Spezialorgan zünftiger Dogmatik und Ethik werden möchte, zugleich und ebendadurch nichts anders will als der Praxis dienen. Gar nicht so, daß wir dem, was wir sagen und treiben alsbald ein praktisches Mäntelchen umhängen wollen. Es gilt da unserer Arbeit überhaupt, was der Bibliothekar Dr. Koch jüngst in der Christlichen Welt zur richtigen Einschätzung seines ethischen Gedankengangs schrieb: „Gewiß dient jedes Nachdenken über solche Fragen zuletzt praktischen Zielen, aber aus der ethischen Erwägung allzu rasch

Mahnrufe heraus hören, heißt sie ihres Ernstes berauben, heißt die ethische Erwägung unterdrücken, bevor sie ihre stille, in der Tiefe aber vielleicht radikal umgestaltende Wirkung getan hat". Es kann nicht die Rede davon sein, daß wir bei unsern dogmatischen und ethischen Erörterungen ungeduldig auf das Ziel los wollen: die Moral aus der Geschichte zu ziehen. Das hieße nur zu oft, die Früchte unreif pflücken, oder gar zur Ernte einladen, wo der Baum erst blühen soll. Aber die Zeitschrift für Theologie und Kirche würde kein Organ für systematische Theologie sein, wenn sie ihren Stoff, wenn sie die Fülle der Probleme nicht immer neu aus dem Leben nähme, um sie dem Leben wiederzugeben. Und da können unsre Leser und Mitarbeiter im praktischen Amt, sei es im Pfarr-, sei es im Schulamt, uns Berufssystematikern ganz besondern Hilfsdienst leisten. Nicht indem sie wie Frühauf uns 167 Seiten lang zurufen: Praktisch! Praktisch! Sondern indem sie uns immer wieder und immer neu unerbittlich die religiös-sittlichen Lebensfragen zeigen, wie sie sie sehen, erleben, in Kopf, Herz und Gewissen spüren, ablehnen die Lösungen, welche die Kathederleute bieten, aber auch deutlich sagen, warum? und ihrerseits aus eigner Erfahrung und wissenschaftlicher Begabung heraus zu einer ernsteren, tieferen, richtigeren helfen.

Und weil es nicht jedermanns Sache ist, zu solchem Behuf gleich einen langen Artikel zu schreiben, so bietet sich ihnen dafür eben dieser Schlußteil unsrer Hefte dar: Thesen und Antithesen. Wir können uns ja nicht verpflichten, jedes Eingesandte zu drucken; es muß die Frage, die Kritik, die Ergänzung auch des Praktikers aus einem feinen und klugen Sinne heraus geboren sein, wenn wir ihn hören sollen; wir können in diesem Sprechsaal nicht jeden urteilslos zum Worte lassen. Aber unsre Leser in der Praxis draußen werden ja sehen, daß unser Urteil, unsre gute Absicht getragen ist von Hochachtung für die Praxis, daß wir eben als „Systematiker" nichts lieber wollen als Zusammenhang herstellen zwischen Theorie und Praxis. Und also sind alle unsre Leser dringend eingeladen zu einer verständigen und entschlossenen Mitarbeit an diesen „Thesen und Antithesen". Geht es, wie wir möchten, so kann ein solcher Austausch zu großem Segen werden für Theologie und für Kirche. Rade.

Johannes Gottschick †

In dem Augenblick wo dieses erste Heft einer neuen Folge der „Zeitschrift für Theologie und Kirche" ausgehen soll, wird uns der Mann, mit dem ihre ganze Existenz und Entwickelung verknüpft war wie mit keinem andern, durch den Tod entrissen: Johannes Gottschick.

Geboren am 23. November 1847 in Rochau in der Altmark, hat er 1865 bis 1868 in Erlangen und Halle Theologie studiert. Während dieser Zeit beeinflußte ihn vornehmlich die Erlanger Theologie, insbesondere von Hofmann; ja die Eindrücke von Erlangen waren so stark, daß er in Halle nicht recht Fuß fassen konnte. Nach Vollendung seines theologischen Studiums erwarb er sich noch die Fakultas für den Unterricht im Deutschen und in den alten Sprachen in der Prima, um als Religionslehrer am Gymnasium desto kräftiger wirken zu können. Dieser Erfolg wurde ihm denn auch reichlich beschieden, während er seit 1871 in Halle, 1873 in Wernigerode, 1877 in Torgau und 1878—82 in Magdeburg Gymnasiallehrer war. In Magdeburg stand er zugleich dem Kandidatenkonvikt zur Ausbildung von Religionslehrern vor — eine für ihn wie geschaffene Stellung. Er war hier der Nachfolger des ihm nahe befreundeten Max Besser, der vorher in Halle Privatdozent gewesen und nachher Pfarrer in Salbke bei Magdeburg wurde († 1900). Durch ihn ist er in seiner Hallenser Lehrerzeit mit der Theologie Albrecht Ritschls bekannt gemacht worden, zu deren entschlossensten und gelehrtesten Vorkämpfern er alsbald gehörte. Man vergleiche sein unveraltetes Torgauer Programm „Kants Beweis für das Dasein Gottes" von 1878, und verfolge seine immer lehrreichen Rezensionen in der Theologischen Literaturzeitung, die ihn von Anfang an zu ihren Mitarbeitern zählte.

1882 folgte er einem Rufe der Gießener Fakultät, 1892 wurde er Professor in Tübingen. In erster Linie für systematische Theologie begabt, hat er seinem Amte als „praktischer Theologe" mit ebendieser Gabe trefflich und erfolgreich gedient. Nicht zwar eine schnelle Vermittelung von Wissenschaft und Praxis konnte er bieten, aber um so mehr eine gründliche Vertiefung

der Praxis aus strengster Wissenschaft heraus. Das wissen ihm Dank, die in Gießen und Tübingen zu seinen Füßen gesessen haben, das schätzen die Fachgenossen und alle die, die hinter seiner etwas schwerfälligen Sprache den Reichtum des Wissens, der Gedanken und der Frömmigkeit suchten und fanden. Ueber seine literarische Hervorbringung, die stärker ist als man nach den vorhandenen „Büchern" meinen mag, werden wir so bald als möglich einen vollständigen Bericht geben; sein Vermächtnis an Theologie und Kirche steckt in dem 1890 erschienenen Werke: „Die Kirchlichkeit der s. g. kirchlichen Theologie geprüft." Hier kann man lernen wie sonst nirgends, was der Anspruch der Ritschlschen Theologie, die wahrhaft kirchliche Theologie zu sein, bedeutet, wie ernst, groß und frei er gemeint war. Seine Bestimmung der „Kirchlichkeit" knüpft an ein Wort Luthardts an: es sei die Probe einer Theologie, ob man sie an den Kranken- und Sterbebetten, zum Unterricht der Unmündigen, zur Festigung der Zweifelnden und Schwankenden gebrauchen könne. Er stimmt dem zu, sofern es allerdings die Aufgabe der Theologie sei, die christliche Wahrheit so darzustellen, wie der Christ sie im Bewußtsein haben muß, um an ihr den Halt und die Regel für sein persönliches Leben zu besitzen. Die praktische Aufgabe, die damit der Theologie gestellt ist, fällt aber zusammen mit einer historisch-kritischen, nämlich die christliche Wahrheit so darzustellen, wie sie dem eigentümlichen reformatorischen Heilsglauben entspricht. Hier schlägt ein starker historischer Zug, hier Gottschicks Luthertum durch. Gerade dieser Heilsglaube der Reformatoren ist ihm einzig jenes Christentum, das den Trost geben kann, auf den es ankommt. Indem er nun dem Wesen dieses Heilsglaubens nachforscht, findet er das Erkenntnismoment für ihn ausschlaggebend, sofern es sich handelt 1. um den Gegenstand der fiducia, den deus promissor, und 2. um ihren Grund, das pignus promissionis. Dies sind „objektive" Vorstellungen, die dem Glauben als einer Funktion nicht des Intellekts, sondern des Herzens, d. i. des Gefühls und des Willens, logisch voraufgehen und ihn stetig begleiten. Davon muß die Theologie klar unterscheiden die Ueberzeugungen, die erst der vorhandene Glaube erzeugt und formuliert — nachträgliche Reflexionen, die jenen ersten Heilsnotwendigkeiten nicht gleich zu achten

sind. Wer, dies nicht beachtend, noch so „christliche“ Lehren zur Bedingung und Voraussetzung des Heilsglaubens macht, verzäunt den Zugang zu Gott und arbeitet dem Zweck der kirchlichen Verkündigung entgegen.

Man wird schon diesen Andeutungen entnehmen können, wie in Gottschick eine tiefinnerliche leidenschaftliche Hingabe an das geschichtliche, reformatorisch verstandene Evangelium mit einer großen Freiheit im Ertragen von mancherlei Theologie sich verband. Der in gewisser Hinsicht treuste Jünger Ritschls konnte so zugleich derjenige sein, der neueren Strömungen in der Theologie vielleicht am verständigsten, oder sollen wir lieber sagen: duldsamsten entgegenkam. Das ging freilich bei ihm immer durch eine tiefe Erschütterung des ganzen Menschen hindurch. Aber wäre er nur gesund geblieben, wie viel würde er geleistet haben, streitend und heilend! Aber so kam schon seit Jahren nicht zu voller Wirkung, wie er innerlich kämpfte und liebte.

Auch die Umwandlung unsrer 1891 von ihm mit Harnack, Herrmann, Kaftan, Reischle und Sell gegründeten, von ihm sechszehn Jahre hindurch allein geleiteten Zeitschrift hat er mit vollem Verständnis begrüßt. Er würde sie, wenn seine Kraft nicht schon gebrochen gewesen wäre, selber durchgeführt haben. So ist seine Zustimmung für uns, die wir nur seine Vertreter und Mitherausgeber sein wollten, der Segen, ohne den wir nicht hätten ans Werk gehen mögen. Wollte ein Hauch seines Geistes, seines frommen und gelehrten Geistes, über unsrer Zeitschrift bleiben!

Donnerstag den 3. ist Johannes Gottschick in Tübingen entschlafen. Nur Monate nach seinem jüngeren Freunde, seinem auch von uns noch immer betrauerten Mitarbeiter Max Reischle und an ähnlicher Krankheit wie dieser. Gestern, Samstag den 5., haben sie ihn in Tübingen begraben. Schwer empfinden wir solchen Abschied von noch nicht vollbrachtem Tagewerk. Aber Gott braucht seine Kinder, wie und so lange Er will.

Er war ein treuer Haushalter. Er war ein ganzer Theologe. Laßt uns ihm nachfolgen.

Marburg, den 6. Januar 1907.

Die Herausgeber

W. Herrmann. M. Rade.

Religiöse Vorstellungen und religiöses Gefühl.

Von
Dr. **Georg Klepl**, Seminaroberlehrer in Dresden.

Wir gehen von der Tatsache aus, daß vielen ernsten und ehrlichen Menschen unserer Tage wankend geworden ist, was sie als religiöse Ueberlieferung gelernt und vielleicht liebgewonnen haben. Wollte man die innersten Gründe der Auflösung auf religiösem, besonders kirchlich religiösem Gebiete erörtern, so müßte man beinahe den ganzen Seeleninhalt der heutigen Menschheit analysieren. Bei vielen Menschen aber ist der Grund hierfür die Unmöglichkeit, zu glauben, daß hinter dem, was die Kirche verkündet, was auch in der Tat oft als tröstlich und erhebend empfunden wird, Wirklichkeiten liegen. Nicht nur die engsten christlichen Vorstellungen von Christus, seiner Gottessohnschaft, seiner Heiligkeit, seiner Wunderkraft u. s. w. sind wankend geworden, sondern auch die Vorstellungen von dem liebenden und gerechten Gotte, seiner Vorsehung und Fürsorge für den Einzelnen. Das führt uns dazu, einmal nicht nur die genannten Lehren im einzelnen zu betrachten, sondern auf das Prinzip zurückzugehen, das dem Zweifel an ihnen allen, ohne Ausnahme, zu grunde liegt, nämlich dem Verhältnis von religiösen Vorstellungen zum religiösen Gefühl. An erstere nämlich, an die Vorstellungen, heftet sich der Zweifel, und es ist die Frage, ob mit dem Aufgeben bestimmter religiöser Einzelvorstellungen auch das religiöse Leben im innersten Kerne verletzt wird? Bei Verfolgung dieser Frage wird zu untersuchen sein, ob sich eine Grenze finden läßt, bis zu der uns religiöse Vorstellungen notwendig sind, oder wir gar dahin kommen, grundsätzlich

religiöse Vorstellungen vom religiösen Gefühl zu trennen und die volle Selbständigkeit des letzteren nachzuweisen. Wir haben es hier mit einer Frage zu tun, die fast bei jeder Erörterung religiöser Dinge wiederkehrt, die also in hervorragendem Grade grundlegend ist.

Zum religiösen Leben, wie es Schule und Kirche in uns wecken wollen, gehört ein doppeltes: etwas, an das wir glauben — und ein Leben, d. h. Fühlen und Handeln unter dem Einfluß dieses Glaubens; oder: der Gegenstand des Glaubens, und die Wirkung, die von ihm auf Gemüt und Willen ausgeht. Jener Gegenstand ist immer eine Vorstellung, von der nicht bewiesen werden kann, daß ihr etwas Wirkliches entspricht. Insofern ist jene Definition des Hebräerbriefs ganz richtig: „Glaube ist ein Nichtzweifeln an dem, das man nicht sieht". Sobald die Vorstellung sinnlich faßbar ist, reden wir nicht mehr von Glauben[1]). Ein Beispiel: „Ich glaube an das ewige Leben". Inhalt: die Vorstellung von dem persönlichen Fortleben der Seele, verbunden mit den mehr oder weniger ausgemalten einzelnen Umständen dieses Fortlebens — Wirkung: Verantwortlichkeitsgefühl von dem Ernste des diesseitigen Lebens als einer Vorbereitungszeit und der Wille, es auszunützen. Und so ist es durchgängig! Gehen wir sämtliche Glaubensvorstellungen durch, von der des Negers an, der in seinem häßlich bemalten Klotz einen Geist wohnen glaubt, durch die ganze unendliche Reihe von menschlich, teuflisch oder tierisch gearteten Göttern und Halbgöttern aller Völker, durch alle Vorstellungen des Christentums hin bis zu denen des Philosophen, der zwar nicht mehr die Vorstellung von Gott und Unsterblichkeit festhält, wohl aber die von einer objektiven, der Welt zugrunde liegenden sittlichen Weltordnung — immer und überall haben wir Vorstellungen, die empirisch nicht beweisbar

---

[1]) Man findet häufig die Zurückweisung: Glaube ist garnicht Fürwahrhalten, sondern Vertrauen. Sieht man näher zu, so setzt letzteres immer irgendwie ersteres voraus. Ich weiß sehr wohl, daß man Glauben auch mit religiöser Grundstimmung schlechthin identifizieren kann; aber das Wort ist vieldeutig, und hier rede ich nur von Glauben im obenbezeichneten Sinne.

sind, und ein Leben unter dem Einfluß dieser Vorstellungen.

Wie diese Vorstellungen entstanden sind, kann hier nicht eingehend erörtert werden. Es ist auch schon oft getan worden. Nur einige kurze Andeutungen! Immer ist natürlich die Phantasie das gestaltende Prinzip, immer sind diese Vorstellungen dichterische Gebilde irgend welcher Art. Bald spiegelt sich in diesen Gebilden die Naturauffassung eines Volkes, wie in der persischen, griechischen und einem großen Teil der germanischen Mythologie. Hierbei wieder können die die Phantasie in Schwingung setzenden Kräfte verschiedener Art sein. Oft ists lediglich die Freude an den Naturerscheinungen, die durch Hineintragen gewohnter Vorgänge aus dem Menschenleben diese Vorstellungen geschaffen hat, so z. B., wenn die Sonne als ein Wagen erklärt wird, den Helios über das Himmelsgewölbe fährt, oder wenn die Wolken etwa die Herden der Götter sind, die von den Riesen geraubt werden. Hier ist fast ausschließlich die gestaltende Phantasie um ihrer selbst willen tätig. Oft überwiegt das Bedürfnis nach tieferer Welterklärung, so z. B. in allen Schöpfungsmythen, wenn aus dem Chaos der vernunftbegabte Zeus oder Jahwe die Welt gestaltet, oder wenn Odin sie aus den Gliedern des Riesen Ymir aufbaut. Oft schließlich kommt darin das Abhängigkeitsgefühl, die ehrfürchtige Scheu vor größeren Mächten zum Ausdruck, die Unbeholfenheit der Menschen ihnen gegenüber, ihre Furcht und ihre Dankbarkeit. Hauptsächlich werden durch diesen Trieb die dualistischen Religionen bestimmt mit ihren gnädigen und feindlichen Göttern. Doch findet er sich auch in den anderen Naturreligionen, wie bei Griechen und Germanen. Das ist die eine Gruppe. Bald aber, und zumeist zugleich, sind die religiösen Vorstellungen der Ausdruck der Grundinstinkte einer Nation, wie sich die vielgestaltigen Triebe der Hellenen in den so mannigfachen Gestalten des Olymp widerspiegeln, man denke nur neben einander Ares und Apollo, Aphrodite und Pallas Athene; wie der überwiegend kriegerische Instinkt der Germanen in Thor, Wotan und den Walküren seinen Ausdruck findet und der starre Vergeltungstrieb der Juden in dem heiligen und gerechten Jahwe; — bald wieder sind die

Vorstellungen durch geschichtliche Tatsachen angeregt, insbesondere sind sie geformt als Ausdruck der höchsten Ideen religiöser Genies. Die bedeutendste dieser Vorstellungen ist die von Christus uns gegebene: Gott unser Vater. Wie sehr im Laufe der Jahrhunderte der Einfluß fremder philosophischer Vorstellungen, der Einfluß bestimmter Triebe, ja gelegentlich der Wille einzelner Persönlichkeiten zusammen gewirkt haben, um das ganze Vorstellungsgebäude aufzurichten, das sowohl den allgemein gültigen christlichen Symbolen, wie denen der einzelnen Kirchen zugrunde liegt, das ist bekannt genug. Nebenbei möchte ich noch daran erinnern, wie solche Vorstellungsgebäude auch das Werk einzelner philosophischer Denker sein können, wie etwa die Ideenwelt des Plato. Das *subjektive* Element in ihnen aber erweist sich dadurch, daß solche Vorstellungskreise immer nur auf verhältnismäßig wenige Menschen, nie auf große Massen ihre Wirkung ausüben. Was immer aber wir für Vorstellungen durchgegangen haben: immer bleiben sie sinnlich nicht zu beweisende Vorstellungen, und immer ist dabei eigentümlich, daß sie für den ungebrochenen Glauben Realitäten, Wirklichkeiten sind. Wir wissen, mit welch leidenschaftlicher Energie von dem naiven, gesunden Glauben alle diese Bilder für Wirklichkeiten gesetzt worden sind, und wie alle diese Glaubensformen ihre Märtyrer haben.

Alle religiösen Vorstellungen nun wirken *notwendig* ein auf Gemüt und Willen. Allerdings haben unbewußt Gemüt und Wille diese Vorstellungen oft erst mit erzeugt, wie wir eben gesehen haben. Aber einmal erzeugt, wirkt die Vorstellung wieder zurück. Man denke daran, wie bei den Kindern das allgemeine Furchtgefühl am Abend sich leicht zu Gespenstern, Popanzen u. s. w. verdichtet, und wie furchtbar dann die vermeintliche Anschauung zurückwirkt. Oder: der unerbittliche Vergeltungsgeist des jüdischen Volkes hat wesentliche Züge in seiner Vorstellung von Gott als Vergelter geschaffen. Aber als festgewordene, außerhalb stehende, objektive Vorstellung wirkt die Gewißheit des vergeltenden und richtenden Gottes mit furchtbarer Macht zurück. So haben ferner die kriegerischen Instinkte der Germanen teilweise die Walküren geschaffen. Aber als Gegenstand des Glaubens belebten

sie dann wieder den Mut des Tapferen. Wir haben hier das Gesetz: der Trieb schafft sich durch die Phantasie eine Vorstellung, die vollständig zum Objekt wird, und gewinnt durch diese dann eine Verstärkung seiner selbst.

Es ist nicht möglich, an dieser Stelle die so überaus wichtige Frage von der Bedeutung der Phantasie und der Anschauung für unser ganzes religiöses und sittliches Innenleben zu untersuchen. Sie ist ungeheuer; denn immer ist die Anschauung mächtiger als der Begriff. Der Drang, Bilder und Vergleiche zu gebrauchen; der Drang zu personifizieren; der Drang, Ideen auf das engste mit Dingen zu verknüpfen und in diesen die Idee anzuschauen, z. B. die Fahne als Symbol der Treue für den Soldaten, die Lade Jahwes, die Sakramente — alles das hängt mit der Macht der anschaulichen Vorstellung für unser Innenleben zusammen.

In dem Gesagten haben wir zunächst einen hauptsächlichen Erklärungsgrund für die ungeheure Macht der katholischen Kirche. Keine Kirche erzeugt so systematisch so stark wirkende Vorstellungen wie sie. Man denke z. B. nur an die Vorstellung von der Kirche als der alleinigen Vermittlerin des Heils, an die Vorstellung vom Fegfeuer u. s. w., die von klein auf in die Seelen getrieben werden. Keine Kirche knüpft außerdem ihre Vorstellungen so häufig an die Dinge selbst, man denke an die objektive Wirkung der Hostie, der Reliquien u. s. w. Andererseits: wir können nicht leugnen, daß es bei uns mit dem Kirchenchristentum stark zurückgeht. Von einer allgemeinen, einer Volksmacht, ist kaum die Rede mehr. Die Wirkung der Kirche auf Gemüt und Willen ist sehr schwach geworden, d. h. die Vorstellungen, die sie bietet, sind schwach geworden, oder wie es in der Kirchensprache heißt: der Glaube ist schwach geworden. Darüber wird gar sehr geklagt, aber zum großen Teil aus Unverstand. Man will damit helfen, daß man den „alten Glauben" stärkt, d. h. daß man die verblassenden Vorstellungen wieder belebt. Aber man denkt nicht daran, daß dieses Verblassen sehr innerliche Gründe hat, und daß auf diesem Wege nichts erreicht werden wird. Warum nichts erreicht werden wird, das werden wir eben jetzt weiter zu unter-

suchen haben, d. h. wir werden zu untersuchen haben, wie es mit der Festigkeit und Unerschütterlichkeit der grundlegenden religiösen Vorstellungen steht?

Die Grundlage also, von deren Festigkeit für gewöhnlich das religiöse Leben abhängig ist, ist der Glaube an bestimmte, durch die Kirchenlehre uns übermittelte Vorstellungen, also z. B. die Vorstellung von Gott als Schöpfer, Richter und Erlöser; die Vorstellung vom sogenannten Heilsplan; das Ergreifen der durch Christi Tod bewirkten Genugtuung u. s. w. Von allen diesen Vorstellungen nun, sie mögen sein welche sie wollen, behaupte ich, daß sie Gegenstand der Kritik sind, d. h. daß geprüft werden kann, ja nach der Organisation des menschlichen Geistes geprüft werden muß, ob ihnen etwas Reales entspricht?

Das erhellt zunächst aus der genugsam bekannten Tatsache, aus der wir nur so selten die letzten Konsequenzen ziehen, daß wir uns überhaupt keine Vorstellung von göttlichen Dingen machen *können*, ohne irgendwie sinnliche Elemente dabei zu verwerten. So können wir nicht den Opfertod Jesu glauben, ohne uns Gott als ein Wesen vorzustellen, in dem nach Menschenart Liebe und Gerechtigkeit in einem ganz bestimmten Maße gemischt sind, und ohne in den Menschen Jesus den Begriff der Sündlosigkeit hineinzulegen, den wir wieder nach menschlichem Maßstab messen, und ohne den juristischen Begriff des Ausgleichs festzuhalten. Sobald aber irgendwie sinnliche Elemente, Elemente aus dem rein menschlichen Erfahrungsleben, eingemischt sind, tritt sofort der ganze ungeheure Apparat der Verstandestätigkeit in Kraft, der uns nun einmal zur Verarbeitung, Klärung und kritischen Beurteilung unserer Erfahrungen und Vorstellungen gegeben ist, also die Denkgesetze der Kausalität, der Analogie, des Vergleichs, kurz alles das, wovon die Urteile: es ist tatsächlich, es ist möglich, es ist wahrscheinlich, und ihre Gegenteile abhängen. Ich meine also: alles, woran irgendwie Elemente der sinnlichen Erfahrung haften, und das ist bei allen religiösen Vorstellungen der Fall, ist unerbittlich unserem Nachdenken über seine Wirklichkeit verfallen, solange wir eine Vorstellung nicht überhaupt nur als Bild, als Symbol fassen. Und

je länger je mehr sehen wir, daß wir für Grundlage des Weltgeschehens halten, was nur innerhalb des beschränkt menschlichen Wesens zuweilen Wirklichkeit ist, was aber, in die Welt, in die Ewigkeitswelt übertragen, zum schönen Irrtum wird. Und das ist so zwingend, daß wir uns nicht nur bei dem ‚Ignoramus' Kants bescheiden, sondern ein innerer Zwang den Glauben unmöglich macht wegen der Spannung, die die Uebertragung dieser Vorstellungen auf die Ewigkeitswelt erzeugt.

Diese allgemeinste Erwägung ist schon bedenklich genug. Wir sehen weiter, wie vielfältig die Kritik auf dieser Grundlage sich betätigt. Von welcher Seite der Einzelne ein solches Problem anfaßt, das ist ganz verschieden. Gehen wir z. B. auf den Opfertod Jesu zurück. Da wird der Eine rein bibelkritisch vorgehen und sagen: Es ist gar nicht wahr, daß jene Vorstellungen aus den Evangelien erwachsen sind, in den Briefen aber sind sie zum mindesten stark umstritten; wir erkennen also, wie subjektiv verschieden sie sind. Der Zweite nimmt die Sache historisch und weist nach, daß diese Vorstellung durchaus nicht immer bestanden habe, sondern erst sehr spät unter ganz bestimmten, noch erkennbaren Umständen im engen Kreise mächtig geworden sei, und das macht klar, wie eine solche Vorstellung sich nach den Zeiten wandelt, also nichts dem religiösen Leben an sich Wertvolles sein könne. Der Dritte setzt bei Jesu ein und zeigt, wie der Begriff der Sündlosigkeit im geforderten Sinne überhaupt sinnlos sei. Der Vierte legt dar, daß die Mischung von Liebe und Gerechtigkeit in Gott eine außerordentlich enge Fassung von Gott sei und ein Hineintragen menschlicher Affekte bedinge, und nicht einmal sehr hoher Affekte. Der Fünfte geht psychologisch vor und zeigt, daß die Ueberwindung des Schuldgefühls bei unendlich vielen, auch hochstehenden Menschen sich naturnotwendig ganz anders vollziehe, daß sie den Opfertod Jesu gar nicht brauchen, und daß die Begriffe Sünde und Schuld überhaupt einer gründlichen psychologischen Revision bedürfen. Wie ich es aber an diesem einzelnen Beispiel gezeigt habe, so könnte man sämtliche Vorstellungen unserer Glaubenslehre vornehmen und beweisen, wie überall die Kritik einsetzt und sie zur Auslegung ewiger, übersinnlicher

Vorgänge ganz ungeeignet erscheinen läßt.

Aber die Kritik kann noch tiefer graben und kann nicht nur die Vorstellungen selbst, sondern auch ihre Quelle untersuchen und von da aus sie angreifen. Sie kann z. B. sagen: Eine große Reihe religiöser Vorstellungen, z. B. die von Gott als Schöpfer, sind entstanden zur Befriedigung des Bedürfnisses nach Abschluß der Kausalitätsreihe. Der Menschengeist drängt auf einen letzten Grund, er kann ihn nicht finden, infolgedessen hat er Gott dahin gesetzt. Nun aber ist's überhaupt unsinnig, einen solchen Abschluß setzen zu wollen; denn einfach infolge der Anlage des menschlichen Gehirnes muß man immer wieder fragen: Wo kommt das her? also auch: Wo kommt Gott her? Infolgedessen ist der Versuch, dies Bedürfnis durch eine solche Abschlußvorstellung zu befriedigen, ein ganz willkürlicher Akt und ein Selbstbetrug. — Oder man kann sagen: So und so viele religiöse Vorstellungen entstehen aus dem instinktiven Verlangen, für die innerhalb eines Volkes ausgebildeten Moralanschauungen eine göttliche Autorität zu erhalten. So ist z. B. Jahwe samt dem Dekalog der Niederschlag von Anschauungen, die tief aus dem jüdischen Volkscharakter folgen; wir haben hier die für das jüdische Wesen geltende Ethik göttlich autorisiert. Nun gibt es aber eine absolute, eine allgemein gültige Ethik nicht, sondern jede ist immer nur Zeit- und Volksprodukt. Folglich tragen auch die aus der ethischen Quelle entspringenden Vorstellungen den Stempel des Subjektiven, Willkürlichen, und man darf nicht daran denken, ihnen objektiven Wert zuzuschreiben. — Oder es kann einer sagen: wieder eine Anzahl religiöser Anschauungen sind durch das Bedürfnis des Menschen nach Selbstschutz erzeugt, sind der Ausfluß instinktiver Schutzgefühle. Ich will an einem Beispiel zeigen, wie ich es meine. Dem grausamen, rücksichtslosen Weltlauf gegenüber sieht sich der einzelne Mensch schutzlos ausgeliefert. Er sieht sich einer gleichgültigen, sinnlos ungerechten Natur gegenüber. In der Angst vor ihr, um ihr zu entgehen, erzeugt die Natur den Gedanken, daß ihn ein höheres Wesen schützt. Dieser Gedanke schlägt sich in der Vorstellung eines vorsehenden, dem einzelnen Menschen gütigen, trotz allem doch gerechten Gottes nie-

der. In der Tat wird dann diese Vorstellung, wo sie sehr mächtig ist, eine große Ruhe über den Menschen bringen. So ist auch der Gedanke des späteren Ausgleichs von Glück und Verdienst im Jenseits ein Hilfsmittel des Menschengeistes, sich in dieser höchst ungerecht eingerichteten Welt zurecht zu finden, d. h. Ausfluß eines Schutzgefühls; und so noch vieles andere. Hat man das aber eingesehen, so schwindet auch die Autorität der darauf basierten religiösen Vorstellung. Von hier aus z. B. werden vielen auch die Kantischen Postulate der praktischen Vernunft bedenklich. Die Erkenntnis erfaßt sie als zwar sehr heilsam und wohltätig, aber eben als Irrtümer, als schöne Irrtümer.

Kurz, eine unermüdliche Unterminierungsarbeit ist am Werke. Genau dieselben Mittel, die eine niedere Erkenntnisstufe gegen heidnische Vorstellungen angewendet hat, wendet in vollkommenerer Weise eine fortgeschrittene Erkenntnis gegen unsere Vorstellungen an. Mit allem Ernste müssen wir uns sagen: Diese Arbeit hört nicht auf, solange wir überhaupt noch mit transzendentalen Vorstellungen operieren. Die meisten modernen Menschen werden es ganz selbstverständlich finden, daß man sich im allgemeinen gegen den Anthropomorphismus wendet. Die meisten werden heute — sehr im Unterschiede von vor etwa 200 Jahren — solche Lehren, wie die von der metaphysischen Göttlichkeit Jesu, von der Zwei-Naturenlehre, von Jesu dem Wundertäter und ähnlichem, aufgegeben haben. Aber sie halten vielleicht die Vorstellung von dem gerechten und vorsehenden Gott, vom Jenseits für unantastbar. Und dennoch geht dieser Prozeß weiter, naturnotwendig. Wohl ists ja in unendlichen Abstufungen verschieden, wie viel von alledem für den einzelnen religiösen Menschen noch ganz ungebrochen ist. Im Prinzip aber müssen wir bis zur äußersten Grenze gehen. Aus der Sache selbst läßt sich keine Grenze finden, bei der die auflösende Kritik innerlich gezwungen würde, stehen zu bleiben. Wir müssen uns klar sagen, daß Alles, was diesseitige Erfahrungselemente in Jenseitiges hineinträgt, angreifbar ist, ja daß es in absehbarer Zeit vielleicht fallen wird, und wir müssen die Frage erheben: Wie steht es mit dem religiösen Gefühl nach Aufgabe dessen, was wir heute

religiöse Vorstellungen zu nennen pflegen?

Ehe ich aber diese Frage erörtere, sei mir eine Zwischenbemerkung gestattet. Ich gebe selbstverständlich zu, daß lange nicht alle Menschen gezwungen sind, solche Kritik zu üben. Zwei Mächte, die für gewöhnlich größer sind als die Macht der Erkenntnis, stellen sich dem entgegen. Zum ersten die Macht der Gewöhnung. Das ist eine wunderbare, heilsame, erhaltende Macht, trotz ihrer Gefahr für manche. Eine solide, klare, feste Ueberlieferung unseres Gedanken- und Glaubenssystems gibt Ruhe, leitet vom Grübeln ab, macht die Gedanken nach anderer Richtung frei, insbesondere frei zu energischer praktischer Betätigung, und wird uns, weil die Erfurcht und Pietät hinzutritt, heilig und teuer. — Die zweite Macht ruht in dem Gesetz, daß für den Verstand leicht annehmbar wird, was das Gemüt befriedigt. Wir sagen: Es muß wahr sein, denn es macht mich glücklich. Die Erfahrung der Kraft gilt als Beweis der Wahrheit. Das geht durch unser ganzes Dasein hindurch, ja wir *leben* oft nur von einer einzigen beglückenden Illusion und würden, wenn sie uns genommen wäre, mit Kassandra sagen: „Meine Blindheit gib mir wieder und den fröhlich dunklen Sinn". Ich verstehe daher ganz, was so oft gesagt wird: Ich *will* nichts von alledem wissen; denn so, wie ich denke, fühle ich mich glücklich. Und ich bin weit davon entfernt, Menschen dieser Art irgendwie für minderwertig zu halten. Ganz im Gegenteil, sehr oft sind sie mir als die schöneren, stärkeren, innigeren, ganzeren Menschen erschienen. Vor wie vielen Großen in der Geschichte beugen wir uns in Demut, bei denen der eigentliche Erkenntnisdrang nur gering entwickelt war, oder denen solche Vorstellungen die Kraft ihres Lebens gaben, die für uns heute nur Phantasmen sind. Denn niemals macht die sogenannte objektive Richtigkeit des Denkens den Mann, sondern die Intensität des inneren Menschen, mit der er das ihm Eigentümliche anfaßt. Daher ist auch der Gegensatz zwischen orthodoxer und moderner Theologie für die echte Religiosität nur von relativ geringer Bedeutung. Die wahre Frömmigkeit ist bei beiden möglich und liegt ganz wo anders, als im Gegensatz der Vorstellung. Auch diese Betrachtung trifft

daher nur einen Punkt von Wichtigkeit zweiten Grades. Aber doch eben einen Punkt von Wichtigkeit. Denn jene Männer sind zu ihrer Zeit zumeist im Denken innerlich einheitlich gewesen und konnten es sein. Bei uns aber ist letzteres so und so oft nicht mehr der Fall. Das ist das Entscheidende.

Denn all das eben Gesagte ändert an der Tatsache nichts, daß viele Menschen unserer Tage infolge der Vertiefung und Erweiterung unserer Erkenntnis einzelne von diesen Vorstellungen, daß manche sie alle ablehnen müssen. Und nichts weiter verlange ich, das aber auch mit aller Energie, als daß diesen ihre volle Freiheit unbekümmert anerkannt und gelassen werde. Denn der innere Mensch muß notwendig gehemmt werden, wenn er sich mit Vorstellungen trägt, die ihn nicht zur Einheit des Denkens kommen lassen. Und der Drang, diese innere Einheit herzustellen, ist ein sittlicher Drang, ist ein heiliger Drang. Er ist eben das, was wir den heiligen Ernst der Wahrhaftigkeit nennen. Hier handelt es sich nicht etwa um eine einseitige Ueberschätzung der Vernunft oder um ein Nicht-wollen, oder gar um Bosheit und sittliche Minderwertigkeit, als die man den „Unglauben" gern ausgibt, sondern um ein Muß, ein heiliges Muß, gerade so heilig und erst und notwendig, wie von der anderen Seite nur irgend eine Verteidigung der alten Glaubensvorstellungen ist. Deshalb empört es mich, wo immer ich den „Unglauben" solchen Menschen gar als einen sittlichen Mangel vorwerfen höre, wenn ich diese törichten Klagen auf Kanzeln und sonst dagegen vernehme. Oft ist es sicher ehrlicher Eifer, oft ist es Beschränktheit, Dünkel und Sattheit. Dazu kommt, daß schon ein Blick auf den Entwickelungsgang lehrt, wie die Glaubensvorstellungen sich immer mehr verfeinert, immer mehr angepaßt haben; setzt man das in die Zukunft fort, so kommt man notwendig zu der Vermutung, daß sie sich immer weiter auflösen werden, bis sie nirgends mehr zu einem Konflikt mit der inneren Einheit des Denkens führen. Darum wiederhole ich: die religiösen Vorstellungen sind und bleiben Gegenstand der Kritik. Sie ganz oder teilweise abzulehnen, ist für viele eine innere Notwendigkeit, und zwar auch für solche, die sich durchaus inmitten der Entwickelung der christ-

lichen Religion fühlen.

Dieser harten Tatsache gegenüber haben wir uns nun zu fragen: Wie steht es mit der Selbständigkeit des religiösen Gefühls? Zu diesem Zwecke werden wir einmal ganz abgesondert von allen Begleitvorstellungen den Inhalt des religiösen Lebens zu bestimmen suchen. Wir werden dann ja sehen, wie weit die sogenannten religiösen Vorstellungen notwendig mit ihm verbunden sind.

Wir können nicht in eine Erörterung über das Wesen der Religion eintreten, aber ein Wort zur Verständigung muß ich vorausschicken. Mir scheint nämlich, daß es unter uns in der Hauptsache zwei religiöse Formen gibt; die eine möchte ich die passive, die andere die aktive Form nennen. Die eine sieht ihren Höhepunkt in einem nur immer zeitweilig erreichten höchsten Gefühlszustand, in dem die Einheit des kleinen Ich mit dem großen Ganzen, der Sinn dieses Ganzen, sowie seine verborgene, unaussprechliche Schönheit und Fruchtbarkeit in höchster Entzückung empfunden wird. Ich möchte als klassischen Ausdruck dafür die berühmte Stelle aus „Faust" nennen. Die andere Form sieht ihren Höhepunkt darin, daß das Einzelwesen sich dauernd als bewußtes, zwar gegenüber dem Ganzen verschwindendes, aber trotz seiner Kleinheit notwendiges Organ des ewigen Lebens empfindet, daß es in seinem ganzen Sein sich als Ausdruck eines Stückes Gotteswille fühlt und aus dieser Empfindung heraus seine eigenste höchste Lebensgestaltung gewinnt. Beides ist wohl überhaupt nicht ganz zu trennen. Ich kann Religion nicht anders als die aus dem zuletzt geschilderten Bewußtsein entspringende höchste persönliche Lebensentfaltung verstehen. Auf diese Form beziehen sich die kurzen Ausführungen, die ich jetzt geben möchte.

Wonach sehnen wir uns? Darnach, unserem Leben seinen tiefsten Wert zu geben. Das scheint mir das Grundlegende. „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?" Wer das fühlt, heiß fühlt, dem geht die ewige Rangordnung der Werte auf gegenüber der Rangordnung der Welt. Er weiß, daß nicht in Gut und Ehre, nicht in Gesundheit, nicht in den liebsten Menschen die letzten Werte des Menschen ruhen. Um dein Sein

oder Nicht-Sein handelt es sich! Wenn einer das zu fühlen anfängt, dann erst erscheint ihm alles so klein und unbedeutend, was er vorher angebetet, dem er vorher gefröhnt hat. Erst wenn einer das zu fühlen anfängt, hat er eine Ahnung von der Richtung, in der aller Lebensprozeß liegt. „Erquickung wirst du nicht gewinnen, wenn sie dir nicht aus eigner Seele quillt".

Damit aber stellt sich das Gefühl von dem furchtbaren Ernste ein, mit dem das Leben genommen sein will. „Wer die Hand an den Pflug legt und schaut zurück, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes". Wir müssen uns klar darüber sein, daß es uns mit den höchsten Gütern, nach denen wir zu streben behaupten, zumeist im Grunde nicht ernst ist, daß wir im Schein begraben sind, daß es uns wahrhaft ernst gewöhnlich nur um unsere Triebe ist. Vielleicht ist das Freiwerden vom Schein und dieses Ernstnehmen das Allerschwerste, aber auch das Unerläßlichste. Mit diesem Ernstmachen erst fühlen wir die Ewigkeit. Wie Goethe sagt: „Der Ernst, der heilige, macht allein das Leben zur Ewigkeit".

Das aber, wonach der religiöse Mensch dann im Grunde allein verlangt, liegt mir in den Worten Jesu ausgesprochen: „Ich und der Vater sind eins". Unter „Vater" aber verstehe ich das aufsteigende Leben in uns, und die Stimme des Vaters ist die Stimme des persönlichsten aufsteigenden Lebens. Sie ist so leise, so leise und so tief. Und auch nur einmal sie zu hören, welcher Ruhe bedarf es, und welcher Sammlung! Welcher Ruhe bedurfte dazu selbst Jesus, und wie oft ging er in die Wüste! Ein fortwährendes Tasten und immer neues Versuchen wird es ja für uns zumeist bleiben. Aber eins, bei dem auch der leiseste Versuch schon unendlich beglückt; denn der Inhalt alles Lebens ist darin beschlossen.

Hören wir aber die Stimme, dann bleibt uns nichts anderes zu tun übrig, als von ihr uns leiten zu lassen. „Der Vater, der in mir wohnet, derselbe tut die Werke". Derselbe, und nicht du! Und nichts bleibt dir übrig, als dies Werk nicht zu stören durch deine kleinpersönliche Selbstherrlichkeit. Ich gebe der Bildung nach, durch die das Urleben seine besondere Gestalt

in mir gewinnen will. Ich mache Raum für die Werke des Vaters. Wie Schrempf es ausdrückt: „Ich lasse mich leben“.

Und wer darin fortschreitet, dem kommt wohl das Verständnis des anderen Wortes: „Ich bin das Leben“. Dem erwacht das Bewußtsein davon, daß das, was in ihm erstanden ist, das ewige Leben selbst ist. Er fühlt seinen Zusammenhang mit ihm, mit dem unvergänglichen Selbst, und hat er den, dann ist er in Gott versenkt, dann ist er religiös.

Ich kann mir religiöses Leben nicht anders denken, als es eben beschrieben ist. Und alle Richtungen des Christentums, zum wenigsten des evangelischen, wollen im Grunde auf dieses hinaus. Dieses Leben ist das Wesentliche, Gemeinsame, Bleibende — die begleitenden Vorstellungen sind das Zufällige, Scheidende, Wechselnde. Und alles hier Beschriebene ist völlig unabhängig von jenen Vorstellungen zu denken möglich, denn in der unmittelbaren Anlage des Menschen ruht sein Verlangen nach wahrem Leben; in der erlangten innersten Einheit fühlt jeder das, was wir Gemeinschaft mit Gott nennen, ohne immer genötigt zu sein, diese Gemeinschaft auf ein Wesen außer uns zu projizieren; und in dieser Einheit fühlt jeder die Beseligung, die von allen jenseitigen Garantien unabhängig ist. Ja, während oft die Vorstellungen den Menschen ängstigen, sie zum Grübeln über sie verführen und durch den Streit über sie oft die Kräfte abziehen und zersplittern, überhaupt das Religiöse zu sehr auf das intellektuelle Gebiet hinüberspielen, haben wir hier die Sache selbst: das zentrale, wahrhaft menschliche Urleben unmittelbar.

Ueberblicken wir das bisher Gesagte, so werden wir allerdings den hohen Wert der religiösen Vorstellungen anerkennen. Denn in der Tat kann und wird zur Herbeiführung eines Zustandes, wie ich ihn als den religiösen Zustand eben zu schildern versuchte, das feste Eingelebtsein in den christlichen Vorstellungskreis von ungeheurem Werte sein! Wem daher diese Vorstellungen nicht erschüttert sind, für den werden sie eine dauernde und starke Quelle der Beseligung bilden. Und hier kommen wir an eine überaus schwere praktische Frage, die ich nur aufwerfen, aber nicht beantworten kann: die Frage, wieweit wir in Kanzel

und Schule aus rein pädagogisch-praktischen Gründen gehen dürfen, weil eben das wesentlichste Mittel der Bildung möglichst anschauliche, stark wirkende Vorstellungen sind. Trotz allem und allem aber müssen wir zugeben, daß, wie schon oben gezeigt, der gesamte christliche Vorstellungskreis erschüttert, oft unrettbar erschüttert ist. Wir müssen also die Möglichkeit erörtern, daß die transzendente Glaubensbasis völlig schwinde, und müssen dafür auf die ewige, von jeher vorhandene Basis in der menschlichen Anlage allein hinweisen und sie als das allein Wesentliche in das rechte Licht stellen.

So stehen wir vor der Frage: Ist das persönlichste höchste Leben, das mir immer identisch ist mit dem religiösen, auch zu erwecken ohne den Glauben an Etwas? Gibt es, stark und einseitig ausgedrückt, glaubensloses religiöses Leben? Ich stehe nicht an, diese Frage unbedingt zu bejahen. Denn wie gezeigt, ist das erhöhte Leben in uns eine selbständige, von dem Transzendenten lösbare Größe. Es fragt sich nur, gibt es außer jenen Vorstellungen noch Wege, die Tiefe und Heiligkeit unseres persönlichsten Lebens in uns zu begründen? Dazu muß ich sagen, daß es zunächst eine Anzahl Menschen gibt, freilich nur sehr wenige, selten begnadete, die tragen starken Lebensgehalt, ursprüngliche organische Kraft unmittelbar in sich. Die können gar nicht anders, als es mit sich und dem Leben ernst nehmen, und mit elementarer Kraft bricht die Form ihres Lebens durch. Das sind z. B. alle großen Reformatoren, Jesus voran. Und vereinzelt trifft man wohl hier und da auch sonst eine Erscheinung, bei der man unmittelbar etwas von jener organischen Urkraft spürt; bei den meisten freilich ist der Ernst des eigentlichen Wesens viel zu gering, als daß er ohne Hilfe entwickelt werden könnte. Ja es gibt wohl eine große Anzahl Menschen, für die ist es ein Unglück, auf die Bahn der sittlich-religiösen Entwickelung gedrängt worden zu sein. Sie wären erfreulichere, einheitlichere Menschen geblieben innerhalb ihrer ungebrochenen Triebnatur. Für die aber, die über sich hinaus zu ihrer eigenen tieferen Wahrheit wollen, gibt es keinen anderen Weg, als das Anschauen höchster Persönlichkeiten und der stete Verkehr mit ihnen. Wenn ich sage

„Anschauen höchster Persönlichkeiten", so meine ich im weitesten Sinne Aufnehmen von und Berühren mit allem, was aus echtem Leben geflossen ist. Das kann unter Umständen eine einzige Tat, ein einziges Wort sein, die erweckend wirken. Es können die Anregungen herrühren von einer Person, die geschichtlich gar nicht mehr scharf zu fassen ist, das ist einerlei. Letzteres ist ja gerade z. B. bei Jesus selbst der Fall. Daher ist die kritische Erforschung der Persönlichkeit Jesu religiös eben nur von sekundärer Bedeutung. So ist z. B. die zündende Kraft vieler Johannisworte ebenso unfraglich wie solcher aus den Synoptikern, und es tut dieser Kraft durchaus keinen Abbruch, ob sie direkt von Jesus sind oder nicht. Sicher sind sie aus Leben geboren und erwecken Leben. Jener Geist des Lebens aber, den man immer mehr als das, was not tut, als das Zentrale empfindet, tritt uns je länger je mehr in allen Ewigkeitsmenschen entgegen. Das erweckt ein wundervolles Gefühl von der Einheit des ewigen Lebens in allem Wechsel der Form, von der Einheit der Grundkräfte in allem Wechsel der Vorstellungen, die sie erzeugt haben.

Nun möchte mir vielleicht entgegnet werden, daß es Empfindungen ohne Vorstellungen überhaupt nicht gäbe, daß sie eine psychologische Unmöglichkeit seien. Selbstverständlich gebe ich das insofern zu, als z. B. mit der Empfindung von dem verpflichtenden Ernst des Lebens zugleich eine bestimmte Vorstellung von der Art eines ernst geführten Lebens sich verbindet, daß solche auch in Bildern und Gleichnissen sich ausdrücken kann. Aber das ist ja wohl von vornherein klar geworden, daß es sich bei den hier erörterten Vorstellungen nur um solche gehandelt hat, die transzendentaler Natur und die die Einheit des Denkens zu zerstören geeignet sind.

Nun freilich höre ich schon die Anklage sich erheben: Du hast wesentlich aufgelöst und nur sehr Allgemeines dafür gegeben. Wichtigstes, was zu meinen innersten Lebensfragen gehört, hast du nicht berührt! Wie stehst du bei dem hier Gesagten zur Vorsehung? Wie etwa zur Schuldfrage? Wie zur Unsterblichkeit? u. s. w. Die Antwort auf jede dieser Fragen erfordert für jede

eine besondere eingehende Besprechung, wenn der Zusammenhang mit dem hier Dargelegten und die Einheitlichkeit eines auch entschieden diesseitig aufgefaßten religiösen Lebens erhellen soll. Heute nur so viel: Sobald einmal die zentrale Frage nach dem Werte und Inhalt unseres diesseitigen Lebens gelöst ist, verliert sehr, sehr vieles von dem, womit wir uns bisher in qualvollem Grübeln jahrelang gemartert haben, seine peinigende Kraft. Nur erst das Leben überhaupt haben! Wie es mit all dem anderen so widerspruchsvollen Leben sich verquickt, wie unser persönliches Leben in der unendlichen Zukunft sich weiter gestaltet, darüber macht uns das Gefühl ruhig, daß es überhaupt das ewige Leben ist, das wir in uns fühlen! Der Mensch, der Werte fühlt, kann nie verzweifeln!

Und so fasse ich denn zusammen: Ein Vergängliches und ein Unvergängliches stoßen im religiösen Leben zusammen, die religiösen Vorstellungen und das religiöse Gefühl. In letzterem das Wesentliche zu erkennen, darauf kommt es an. Das aber ist durch den zersetzenden Verstand nicht zu zerstören, weil es überhaupt für ihn nicht erreichbar ist. Nicht der Kritiker, ja auch nicht der Skeptiker, ist der Feind des religiösen Wesens, sondern der Banause und der Philister. Nicht der zersetzende Verstand macht uns haltlos und unruhig, sondern der Mangel an Empfänglichkeit für höheres Leben.

Naturgesetz, Gott und Freiheit.

Eine Studie zum Problem des Determinismus und Indeterminismus.

Von

Lic. **Theophil Steinmann** in Gnadenfeld.

1.

Ein Gegensatz der Meinungen soll uns im folgenden kurz beschäftigen, der immer wieder und zu allen Zeiten seine bald mehr bald weniger schroffe Vertretung gefunden hat, ohne daß es je hat gelingen wollen, die Streitfrage, sei es in dieser, sei es in jener Richtung wirklich befriedigend zu erledigen. Die konsequente Durchführung nur der einen Gedankenrichtung erwies sich immer wieder als Gewaltsamkeit. Bei aller scharfsinnigsten und wohlbegründetsten Vertretung der einen Ansicht blieb ein starker Rest von Erwägungen und Stimmungen, die für die andere Ansicht sprachen. Beides nebeneinander wollte aber erst recht nicht als möglich erscheinen, denn was der eine Standpunkt behauptet, eben das leugnet ja der andere.

Aber jene Kantische Lösung der Schwierigkeit, die irgendwie hinter oder neben der empirischen Welt der Notwendigkeit einen überempirischen Bereich der Freiheit behauptet? Gewiß, man hört von ihr vielleicht zuerst mit einem gewissen Aufatmen. Wo so unerbittlich der doppelte Anspruch immer wieder erhoben wird, wie sollte da nicht solche Abgrenzung zweier gesonderter Herrschaftsbereiche für jeden Anspruch als eine weise Schlichtung des Streites erscheinen! Wenn sich nur dieses Nebeneinander bei näherem Zusehen nicht grade als eine so sehr problematische Sache erwiese! Was ist es doch Merkwürdiges: auf der einen Seite der empirische

Charakter eines Menschen, innerhalb dessen alles von der Notwendigkeit beherrscht ist vom ersten bis zum letzten Zeitaugenblick und darum aus der Gegenwart, wäre sie uns nur in ihrer Kompliziertheit durchsichtig genug, alle Zukunft im voraus berechenbar wie das Eintreten von Sonnen- und Mondfinsternis; und dieser ganz und gar vom Gesetz der Notwendigkeit beherrschte psychische Mechanismus soll nun doch andrerseits — ja, wie sollen wir sagen — irgend ein Inneres haben, oder eine andre Seite, jedenfalls ein Etwas, dem er wirklich zugeordnet ist, etwa wie die Erscheinung dem inneren Wesen: — dort aber geht es gerade entgegengesetzt zu, wie hier! Ist es nicht so, als erzählte uns einer ein Märchen, ein noch unglaubwürdigeres als das Platonische vom Meergott Glaukon, den man vor Tang und Muscheln, die ihn bedecken, nicht wieder erkennt?

Zudem: der Determinismus enthält ja gar nicht nur eine Behauptung über den Zusammenhang der sichtbaren Erscheinung. Das Reden von Naturnotwendigkeit ist nicht aller Determinismus. Die Freiheit ist auch in einer andern Weise geleugnet worden, mit starken Gründen, denen gegenüber der Kantische Trost nicht verfängt. Gottes Allwalten läßt der Freiheit keinen Raum: das ist auch eine deterministische These, und sie weist ganz gewiß über alle Scheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung hinaus auf eine große Gesamtabhängigkeit alles Realen.

Jenes alte Problem ist noch nicht ausgeredet. Es mag wohl einer erneuten Untersuchung unterzogen werden. Vielleicht daß es gelingt, einiges zu seinem Verständnis und zu seiner Lösung beizutragen [1]).

Zu allererst werden wir untersuchen, was es mit dem Determinismus auf sich hat, was seine bleibende Wahrheit ist und was sein zeitgeschichtlich vergänglicher Irrtum. Sodann unterziehen wir die indeterministische These einer gleichen Herausläuterung ihres Wahrheitsgehaltes. Endlich werden wir zu zeigen versuchen,

1) Wie weit ich mich bei diesem Versuch von Wundt und Rickert habe anregen lassen und wieviel ich mir von jenen aneignete, das wird der Kundige unschwer erkennen. Ich verzichte aber auf Einzelhinweise, da es sich um direkte Einzelübernahmen nicht handelt.

wie die kritisch gesichtete Wahrheit beider Behauptungen sehr wohl zusammen bestehen kann.

I. Das Naturgesetz und der wissenschaftliche Determinismus.

2.

Der Determinismus tritt uns in zwei deutlich unterscheidbaren Formen entgegen. Wir bezeichnen sie als den „wissenschaftlichen" und den „religiösen" Determinismus. Wohl findet sich beides häufig genug zusammen, in verschiedener Art der Mischung. Beispielsweise vertritt Spinoza einen religiösen Determinismus, der die wissenschaftliche Form angenommen hat; dem umgekehrten Verhältnis begegnen wir beim deutschen Materialismus des vorigen Jahrhunderts und seinen Modernisierungen. Im letzten Grunde ist aber doch religiöser und wissenschaftlicher Determinismus durchaus zweierlei; es kann sogar der eine zu dem andern in Gegensatz treten. Für unsere Untersuchung ist es jedenfalls von Wichtigkeit, daß wir diese beiden Formen des Determinismus klar und deutlich auseinanderhalten.

Der wissenschaftliche Determinismus ist eine Folgeerscheinung der wissenschaftlichen Welterkenntnis, allerdings nur, sofern sich dieselbe in einer bestimmten Richtung bewegt. Alle wissenschaftliche Aneignung der Wirklichkeit ist ein abstrahierendes Verfahren. Nie handelt es sich hier darum, daß alle individuelle Mannigfaltigkeit und Fülle der unmittelbaren Erfahrung einfach Stück für Stück aufgespeichert würde. Das wissenschaftliche Wissen ist nicht eine psychische Photographie, gleichsam in Lebensgröße, der ganzen Summe des vielen Einzelnen der unmittelbaren Erfahrung. Bei dem schreienden Mißverhältnis zwischen der schier unendlichen Fülle der immer wieder irgendwie individuell eigenartigen Einzelerfahrungen einerseits, der Enge des menschlichen Bewußtseins andrerseits ist dergleichen psychische Wiederholung der ganzen Erfahrung in der Form von einer Art Photographie einfach ein Ding der Unmöglichkeit. Es ist dergleichen auch nicht ein freilich unerreichbares, darum aber doch begehrtes und erstrebtes

Ideal, wenigstens nicht des wissenschaftlich orientierten Erkenntniswillens.

Alle menschliche Auffassung der Wirklichkeit, die sich über ein bloßes Dahinträumen in der Fülle der Einzeleindrücke erhebt und zu irgend welcher Orientierung fortschreitet, ist in irgend einer Weise abstrahierend; immer wird aus der Fülle des Mancherlei, das sich uns zur Empfindung darbietet, nach dieser oder jener Richtung eine Auswahl getroffen. Auf diesem Prinzip der Auswahl beruht alle praktische Orientierung, alle künstlerische Auffassung und so auch alle wissenschaftliche Erkenntnis des Menschen.

Uns interessiert hier, in welcher Art diese Auswahl erfolgt, wo Erkenntnis erstrebt wird. Es geschieht nicht nach Maßgabe persönlicher Stimmungen, bestimmter praktischer Interessen oder sonstiger subjektiver Momente. Vielmehr bemühen wir uns bei der Erkenntnisarbeit um eine objektiv gültige Vereinfachung der Ueberfülle des mannigfaltigen Einzelnen; wir suchen solche abstrakte Zusammenfassungen zu vollziehen, zu denen uns der unmittelbare Erkenntnisstoff selbst die Wegweisung gibt. So entstehen uns die mancherlei wissenschaftlichen Gattungs- und Artbegriffe von mehr oder weniger umfassender Geltung als Ausdrücke für bestimmte Gleichmäßigkeiten in der Gestaltung der Objekte, die wir in der Erfahrungswirklichkeit immer und immer wieder beobachten. Daneben die „Naturgesetze" als entsprechender Ausdruck für gewisse sich wiederholende Regelmäßigkeiten in der Einzelabfolge der Ereignisse. Nicht tragen wir künstlich solche stetige Ordnungen in ein an sich ordnungsloses Chaos von lauter inkommensurablen Einzelheiten hinein, wie beherrscht von einer Art fixen Idee, der es gelingt, sich jederzeit durchzusetzen; vielmehr mit all unseren seelischen Regungen selbst ein Teil der Gesamtwirklichkeit und aus ihr herausgewachsen, haben wir durch Auffassung des Eindruckes einzelner Gleichartigkeit und Regelmäßigkeit gelernt, dieselben in immer weiterem Umfang und in immer umfassenderen Formen spontan aufzusuchen.

Im einzelnen herrscht nun gewiß noch manche Unsicherheit und viel Unfertigkeit bezüglich der Resultate dieser vereinfachenden

Aneignung der Erfahrungswirklichkeit. Viele Naturgesetze mögen noch der Korrektur bedürfen, und manche abschließende Zusammenfassungen mögen noch ausstehen. Doch ist eine bestimmte Gesamtvorstellung der immer gesichertere Niederschlag all dieser Bemühungen. Es ist die Vorstellung von einer großen festen und unwandelbaren, durchgängigen Ordnung des Daseins. Deren Grundzüge immer deutlicher herauszustellen, darum bemüht sich die Wissenschaft in immer erneuten Versuchen.

Hier nun setzt unser Problem ein. Der „wissenschaftliche Determinismus" ist ein bestimmter eigenartiger Ausdruck für dieses allgemeine Erkenntnisresultat. Es wird gelten, was an ihm berechtigt ist und was nicht, deutlich zu sondern.

3.

Die Meinung ist hier folgende. Alles Dasein steht unter bestimmten unwandelbaren Ordnungen. Darum herrscht Notwendigkeit in aller Abfolge der Ereignisse. Eine große, mit unfehlbarer Regelmäßigkeit ihrer Bewegungen wohl funktionierende Maschine, das ist diese große Welt. Für so etwas wie Freiheit ist hier nirgends ein Raum.

Ganz gewiß ist das keine vollständig willkürliche Ansicht, kein beliebiger Einfall, den man vornehm ignorieren dürfte. Dafür hat sich diese Anschauung allzusehr wie mit einer gewissen Notwendigkeit eingestellt und sich unwiderstehlich immer sicherere Geltung verschafft, wo immer streng wissenschaftliche Erforschung der Wirklichkeit in die Höhe kam. Schwerlich wäre dem so, wenn nicht wirklich etwas an der Sache wäre. Vergegenwärtigen wir uns zu allererst diese bleibende Wahrheit des wissenschaftlichen Determinismus. Nachdem wir ihm zugebilligt, was er mit Recht für sich fordern kann, läßt er vielleicht bereitwilliger mit sich darüber verhandeln, ob er nicht am Ende in andrem über sein gutes wissenschaftliches Recht hinausgeht.

Daß die wissenschaftliche Aneignung der Erfahrung in ihren immer erneuten Einzelergebnissen der Rede von einer durchgängigen Regelmäßigkeit wie in aller Gestaltung der Objekte, so auch und vornehmlich in aller Einzelabfolge der Ereignisse einen wirklichen

Rechtsgrund geschaffen hat, das sollte nicht in Zweifel gezogen werden. Wenn es etwas gibt, was durch die fortgesetzte Arbeit der Wissenschaft sicher gestellt ist, so ist es eben dieses. Sicherer jedenfalls als jedes einzelne Naturgesetz ist diese umfassende und allgemeine Erkenntnis. Sie beruht auf der umfassendsten Summe von Einzelmaterial und hat die längste Erfahrung immer erneuter Bestätigung hinter sich. Wohl können wir uns vorstellen, daß alle einzelnen Naturgesetze, die wir zu kennen meinen, sich einem noch mehr berichtigten Wissen künftiger Zeiten vielleicht als unzutreffend herausstellen; daß aber der Schritt zur Erkenntnis der Weltgesetzmäßigkeit jemals wieder sollte zurückgenommen werden und das ungeordnete Durcheinander von individuellen Zufälligkeiten und nur einzelnen Regelmäßigkeiten wieder erstehen, wie es den vorwissenschaftlichen Menschen umgibt, daran wird bei ernstlicher Ueberlegung niemand zu denken wagen.

Auch geht es nicht an, jene allgemeine Gesetzmäßigkeit lediglich einzuschränken auf unsere Erfahrungswirklichkeit, als gleichsam die uns zugekehrte Oberfläche des Wirklichen, hinter der sich sehr wohl ein eigentliches Wesen der Dinge von ganz anderer Beschaffenheit verbergen könnte. Lassen wir einmal diese Scheidung gelten zwischen einem uns unzugänglichen inneren Wesen der Dinge, und seinen uns in mancherlei Erfahrungseindrücken allein zugänglichen Bekundungen. Es wäre dann eine sonderbare Sache um den Zusammenhang zwischen Wesen und Bekundung, wenn ein entscheidend charakteristischer Grundzug all jener Bekundungen, den alle Abfolge und alles Zusammen der Erfahrungseindrücke immer aufs neue bestätigt, keinerlei Rückhalt hätte im inneren Wesen der Dinge. Wohl mag der unmittelbare Rückschluß von den Einzelheiten unserer Erfahrungswirklichkeit auf die letzte Tiefe der Dinge voreilig sein. Ganz gewiß aber ist es nicht voreilig, von der festen Regelmäßigkeit in allen Bekundungen des Wirklichen zum mindesten darauf zu schließen, daß diese Regelmäßigkeit im tiefsten Wesen der Welt wurzelt. Wir müssen also der Meinung zustimmen, welche besagt, die Regelmäßigkeit alles Gegebenen sei nicht etwas Zufälliges, das ebensogut auch anders sein könnte; sie trägt vielmehr Notwendigkeitscharakter. Wir ver-

stehen unter diesem Notwendigkeitscharakter, daß die von uns erkannte Gesetzmäßigkeit des Daseins, als demselben grundwesentlich, in seinen tiefsten Fundamenten verankert ist.

4.

Nun lautet aber die These des „wissenschaftlichen Determinismus“: Das Wesen des Daseins ist Gesetzmäßigkeit. Damit geht er zu weit. Das Aeußerste, was uns zu sagen erlaubt ist, was wir dafür aber auch sagen müssen, kann nur lauten: Zum Wesen des Daseins gehört Gesetzmäßigkeit. Wir nehmen damit nichts von dem zurück, was wir soeben zugestanden haben. Noch einmal sei hervorgehoben, daß allen Ausflüchten gegenüber durchaus daran festgehalten werden muß. Nüchterne wissenschaftliche Ueberlegung nötigt dazu. Wir betonen nur, daß dieselbe nüchterne Wissenschaftlichkeit uns weitere Schritte nicht erlaubt. Diese Behauptung gilt es zu beweisen.

Wie alle menschliche Orientierung in der Welt, so ist auch die wissenschaftliche Orientierung, von welcher hier die Rede ist, ein abstrahierendes Verfahren, welches aus der Fülle der Erscheinungen jene Regelmäßigkeiten in der Gestaltung der Objekte und in der Einzelabfolge der Ereignisse herausgreift. Davon war ja schon die Rede. Wir müssen uns jetzt eine Folge dieses Tatbestandes für die Tragweite der so gewonnenen Welteinsicht vergegenwärtigen. Das hier geübte wissenschaftliche Verfahren bewegt sich abstrahierend in einer bestimmten Richtung. Gewiß wählt es sich diese Richtung nicht nach subjektivem Belieben, sondern folgt dabei Wegweisungen, die in der Erfahrung liegen. Darum schweben die so erreichten Erkenntnisresultate nicht in der Luft. Was hier erreicht wird, bedeutet aber andrerseits auch nicht eine Ausschöpfung der Erfahrung. So etwas wie ein Schema des Wirklichen wird gewonnen, gleichsam ein Grundriß des Gebäudes — eben eine bestimmte Orientierung. Unberücksichtigt dagegen bleibt z. B. die ganze Fülle des individuellen Daseins mit seinen unendlich vielen, genau so unwiederholbaren Einzelgebilden und Einzelexistenzen, die alle zur vollen Wirklichkeit unserer Erfahrungswelt ebenso wesentlich mit dazu gehören, wie

die konstante Regelmäßigkeit, die sich durch all diese bunte Mannigfaltigkeit hindurchflicht. Gewiß, es ist nichts Neues unter der Sonne, wenn wir unsern Blick nur auf das in allem Wechsel der Erscheinungen immer Gleiche richten; es ist aber in jedem Augenblick immer wieder unendlich viel Neues, das noch nie da war, sobald wir jene abstrakte Betrachtungsweise der wissenschaftlichen Orientierung mit einer andern vertauschen, die, der Fülle des unmittelbaren Daseins und zumal auch Lebens zugewandt, sich in die große individuelle Gestalten- und Lebensfülle des Wirklichen zu vertiefen sucht, wo keines genau so ist wie das andere, und jedes sein selbsteigenes Leben lebt. Auch ist es noch keiner Forschung gelungen, von jenen allgemeinen Gesetzen des Daseins den Weg zu finden zu seiner ganzen individuellen Mannigfaltigkeit, und diese letztere von jenen ersteren aus zu deduzieren. Dann aber ist nicht das Wesen des Daseins Gesetzmäßigkeit. Neben jener Gesetzmäßigkeit steht irgend ein sehr fruchtbares principium individuationis, oder wie sonst wir es nennen wollen; man denke da etwa, ohne wirklich in die Nachfolge jenes Philosophen einzutreten, an die Rolle, welche in Schopenhauers System der blinde Wille zum Dasein als selbständiges, hier sogar grundlegendes metaphysisches Prinzip spielt. Wir werden uns bescheiden müssen mit der einzig zulässigen Konstatierung: Zum Wesen des Daseins gehört Gesetzmäßigkeit.

Neben der individuellen Mannigfaltigkeit des unmittelbar Wirklichen entgeht der auf das im Wechsel Gleiche gerichteten Orientierung auch der große Werdezusammenhang, der alles Geschehen fortlaufend verknüpft. Tatsächlich vollzieht sich alles Geschehen nicht in einem Auf und Ab von einzelnen Ereignisabfolgen, an denen allen sich bestimmte Regelmäßigkeiten des Einzelzusammenhangs immer aufs neue in der nämlichen Weise beobachten lassen. Es ist auch ein zeitlicher Gesamtfortgang vorhanden. Ob ein Gesamtfortschritt, das können wir hier unberücksichtigt lassen; uns genügt, daß das Vergangene nicht ist wie das Gegenwärtige und das Zukünftige nicht eine Wiederholung des Gegenwärtigen und des Vergangenen. Neben der festen Ordnung steht ein beständiger Fortgang und Wandel im Ganzen der Erfahrungswirklichkeit.

Auch dieser Charakterzug des Daseins läßt sich nicht auf die Gesetzlichkeit zurückführen und aus ihr deduzieren. Man hat wohl versucht zu zeigen, wie die bloße Daseinsregelmäßigkeit ganz für sich allein genommen über ihren jeweiligen Gesamtzustand zu immer wieder anderen Gesamtzuständen hinaustreibe. Was hat man aber nicht alles einer herrschenden Theorie zuliebe versucht, mit deren Hilfe man meinte, alle Rätsel lösen zu können! Uns genügt hier die Erwägung, daß der Gedanke der durchgängigen unwandelbaren Regelmäßigkeit in der Einzelabfolge der Ereignisse ausgesprochenermaßen das grade Gegenteil von einem beständigen Fortgang, nämlich grade das konstant und unveränderlich Gleiche zum Ausdruck bringt[1]).

Daß die Durchforschung unserer Erfahrung unter dem Gesichtspunkt der konstanten Regelmäßigkeit nicht geeignet ist, die ganze Fülle des Gegebenen wirklich auszuschöpfen, das anerkennt auch die Wissenschaft selbst in ihrem Gesamtaufbau. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis findet ihre Ergänzung in der geschichtswissenschaftlichen, und jede befolgt ihre eigene Methode. Bemüht sich doch die eine um immer gleiche Gesetze, die andere um den lebendigen Fortgang der immer neuen Ereignisse. Und beiden Methoden der Wissenschaft tritt ergänzend zur Seite jene eigenartige Vertiefung in das Individuelle, wie sie von der künstlerischen Erfassung des Daseins erstrebt wird, allerdings auch mit einer Einschränkung möglichst auf das irgendwie Typische; ganz gewiß aber ist das Typische der Kunst etwas sehr anderes, als das Gesetzmäßige der Naturwissenschaft.

Soweit genügt es, unsere Untersuchung hier zu führen. Jene These des „wissenschaftlichen Determinismus": „Das Wesen des Daseins ist Gesetzmäßigkeit" hat sich uns als viel zu weitgehend

---

1) Jedes bestimmte Einzelereignis A oder B gehört in jenen Gesamtfortgang hinein, so auch die Ereigniserfolge AB. Mag es nun auch der Weltregelmäßigkeit entsprechen, daß hier oder auch sonstwo ein Ereignis von der Art b einem Ereignis von der Art a folgt: damit ist über diese Abfolge der bestimmten individuellen Einzelereignisse A und B noch garnichts Entscheidendes gesagt. Deren Zusammenhang ist kein „naturgesetzlicher" (wie der zwischen a und b), sondern ein „historischer".

erwiesen. Sie ist eine der gewaltsamen Vereinerleiungen des Wirklichen und zu raschen Verallgemeinerungen, an denen die Geschichte der Wissenschaft so reich ist. Die echt wissenschaftliche Ehrfurcht vor dem Wirklichen, die sich auch zufrieden gibt ohne eine einheitliche Weltformel, wenn sich das Wirkliche gegen solche einheitliche Formel sträubt, vermag dieser These nicht zuzustimmen.

5.

Der „wissenschaftliche Determinismus" ist aber mit jener These noch nicht ausreichend charakterisiert. Wesentlich ist ihm überdem die Vorstellung von einem Zwang, der alles Geschehen beherrscht. Daran denkt man sogar in erster Linie bei dem Worte Determinismus. Die Vorstellung, daß feste Regelmäßigkeit das Grundwesen der Welt sei, bringt ja zum Teil dieses Weitere unmittelbar mit sich. Das brauchen wir hier nicht zu verfolgen. Es hat aber außerdem noch seine besondere Ursache. Grade diesen besonderen Zusammenhängen werden wir noch nachgehen müssen. Erst dann wird uns in voller Deutlichkeit vor die Augen treten, wie sehr jene Theorie mit unsicheren und schiefen Konstruktionen den Boden der Wirklichkeit verläßt.

Es ist schwer, grade über diese Dinge vorurteilslos nachzudenken und ohne Vorurteil den Erwägungen eines Anderen Gehör zu geben. Allzusehr und allzuleicht spielen hier religiöse und ethische Interessen mit hinein. Gottesglaube und sittliche Verantwortung scheinen zu fordern, daß jene Vorstellung von einem alles Geschehen durchwaltenden Zwange der Notwendigkeit widerlegt werde. Und so sehr ist man an diesen Zusammenhang gewöhnt, daß die Behauptung jenes Zwanges beinahe als ein Zeichen der Unvoreingenommenheit erscheint, seine Leugnung dagegen ohne weiteres auf apologetische Tendenzen zurückgeführt wird. Um die Situation in dieser Hinsicht für die folgenden Darlegungen möglichst zu klären, schicke ich die Bemerkung voraus, daß mir an der üblichen Wunderapologetik nichts gelegen ist; ebensowenig an einer Verteidigung irgend welcher Ursachlosigkeit des menschlichen Wollens. Es handelt sich hier lediglich um eine Klärung

unserer Vorstellung von der Welt, die allerdings die Form der Auseinandersetzung mit einer Lieblingsidee unserer Tage — so muß man wohl noch immer sagen — annehmen muß; das aber niemand zu lieb und niemand zu leide. Daß die von der Wissenschaft konstatierte durchgängige Regelmäßigkeit des Daseins und Geschehens auch unseres Erachtens ganz gewiß in der innersten Tiefe des Daseins wurzelt, sei überdem von neuem versichert. Geben wir aber zu, daß sich uns in solcher festen Regelmäßigkeit ein wirklich fundamentaler Grundzug des Daseins eröffnet, so umschließt das noch ein weiteres Zugeständnis. Auch das sei hier ausdrücklich ausgesprochen. Wir bekennen uns auch zu dem Satze, daß nichts im Dasein aus dieser durchgängigen Regelmäßigkeit wirklich herausfällt. Die Einschränkung, die wir soeben dem Satze von der Regelmäßigkeit als dem Wesen der Wirklichkeit angedeihen ließen, sollte das nicht leugnen. Wir hoben zwar hervor, daß die naturwissenschaftliche Erkenntnismethode, welche in jenem Satze von der durchgängigen Gesetzmäßigkeit des Weltganzen gipfelt, das Dasein nicht auszuschöpfen vermag. Sie habe ihre Grenze an der individuellen Besonderheit und am Fortgang der Ereignisse. Hier deuteten sich noch andere umfassende Daseinsprinzipien an. Die Meinung war aber nicht, es lasse sich aus der Gesamtwirklichkeit irgend ein einzelnes Etwas oder ein Einzelvorgang oder auch eine ganze Summe solcher gleichsam herauslösen, auf welche jener Satz von der Gesetzmäßigkeit des Daseins nicht angewendet werden könne. Die verschiedenen wissenschaftlichen und sonstigen Orientierungen, von denen oben die Rede war, teilen sich nicht so in die Gesamtwirklichkeit, daß ihre Gebiete räumlich neben einander liegen und bestimmte Ausschnitte des Wirklichen, allein der einen Orientierungsweise zugänglich, sich den anderen ganz entzögen. Es ist vielmehr ganz dasselbe Objekt überall je nachdem dieser oder jener Orientierung zugänglich. Und so findet auch jener Satz von der Gesetzmäßigkeit des Daseins überall seine Anwendung; nur daß er zugleich nirgends alles in sich befaßt, was über die betreffende Erscheinung überhaupt Zutreffendes gesagt werden kann.

Geben wir nun aber soviel zu, sind auch wir der Meinung, daß nichts im Dasein aus jener Weltregelmäßigkeit herausfällt, die zum innersten Wesensbestande der Welt gehört, dann scheinen wir doch unmittelbar vor jenem Satze zu stehen: Es steht alles unter einem Zwange der Notwendigkeit. Hier ist aber doch ein ganz bedeutsamer Unterschied. In dem einen, d. h. in unserem Falle wird einfach konstatiert, daß jene Weltregelmäßigkeit wirklich eine Weltregelmäßigkeit ist, d. h. ausnahmslos überall vorhanden; in dem anderen Falle wird überdem eine Aussage darüber gemacht, wie diese Weltregelmäßigkeit sich durchgängig durchsetzt oder wie sie gemacht wird. Und das eben ist der entscheidende Punkt. Hier setzt eine Spekulation ein, die wir nicht mitmachen dürfen, wenn wir uns recht besinnen.

Woher wissen wir denn etwas von solchem Zwang der Notwendigkeit? Oder fragen wir lieber: woher stammt diese Vorstellung von einem solchen Zwang?

6.

Sehen wir einmal ab von der Uebertragung der Sicherheit unserer Erwartung auf die Abfolge der Ereignisse, die, wie gerufen oder befohlen, scheinen kommen zu müssen, dann handelt es sich hierbei vornehmlich um eine Fehlwirkung der Aufstellung von Naturgesetzen, und zwar in doppelter Weise.

Der eine Fall ist dieser. Für die mancherlei konstanten Regelmäßigkeiten in der Einzelabfolge der Ereignisse werden Sätze formuliert, welche die betreffende Abfolge genau bezeichnen. So ein Satz vermittelt uns eine wirkliche Erkenntnis. Er ist der präzise Ausdruck für eine in der Wirklichkeit tatsächlich vorhandene und ihrem Bestande wesentliche Konstanz. Sein Erkenntniswert ist gleich demjenigen der Allgemeinbegriffe. Es begegnet nun diesen Gesetzen ganz das nämliche, wie es in den Anfängen des begrifflichen Denkens den Allgemeinbegriffen begegnet ist; auch sie werden aufgefaßt als Bezeichnungen für Objekte, die neben oder über der Vielheit der Dinge eine Sonderexistenz besitzen. Neben Platons womöglich belächelte Ideendichtung tritt so als modernere Parallele eine Hypostasierung der Naturgesetze.

Noch näher ist die Verwandtschaft mit des Aristoteles allgemeinen Formen, die als wirkende Potenzen gedacht die bestimmten Artgestaltungen der Einzeldinge verursachen. Dort sind Allgemeinbegriffe, hier die Gesetze wirkende Ursachen. Das ist der ganze Unterschied.

Schon diese Hypostasierung unserer Erkenntnisresultate, ganz für sich allein genommen, ist ein Denkfehler. Nun erscheint aber weiter dem unkritischen Denken alle Ursache als ein Etwas, das seine Folge macht so wie wir etwas machen, das wir begehren. Wird das von uns Gewollte und Erstrebte jederzeit Ereignis, so beweist das unsere Macht über die Dinge. Genau so sind jene metaphysischen Wesenheiten, die Gesetze, der Dinge mächtig; die Ereignisse stehen unter ihrem Zwange. Da haben wir jene Vorstellung, die uns Auskunft darüber zu geben scheint, wie die Weltregelmäßigkeit gemacht wird. Es steht der Zwang der Gesetze hinter allem Geschehen im Einzelnen. Durch Verallgemeinerung ergibt das endlich den Gedanken von dem Weltenzwang des allumfassenden ehernen Naturgesetzes.

Diese Aufdeckung der Wurzeln jener Vorstellung ist zugleich die Kritik ihres Erkenntniswertes. Alles, was sich hier, über die einfache Konstatierung einer im Wesen der Welt wurzelnden Konstanz ihrer einzelnen Ereignisabfolgen noch hinausgehend, an weiter dringenden Einsichten zu eröffnen scheint, das beruht auf Unklarheiten und Denkfehlern. Die Vorstellung des „wissenschaftlichen Determinismus" von einem Zwang, der alles Geschehen beherrscht, soweit sie in dieser Vorstellung von zwingenden Gesetzen ihre Grundlage hat, kann nicht festgehalten werden. —

Die Vorstellung des Naturgesetzes führt aber noch auf einem anderen Wege zu derselben Idee eines Zwanges, der hinter dem Geschehen steht.

Wir reden von einem Naturgesetz nicht in jedem Falle, da eine immer wiederkehrende Einzelregelmäßigkeit konstatiert worden ist; zunächst handelt es sich da nur um Gewinnung einer Regel. Zwischen einem wirklichen Naturgesetz und einer bloßen Regel ist aber ein wesentlicher Unterschied. Die Regel ist ledig-

lich Ausdruck einer immer wieder beobachteten Gleichmäßigkeit, ohne daß es bis dahin hat gelingen wollen, diese Gleichmäßig- zu verstehen, d. h. ihren Zusammenhang mit der Natur der Dinge zu erkennen. Darum fehlt der bloßen Regel jenes Moment der Notwendigkeit, von welchem oben die Rede war. Das Gesetz dagegen trägt Notwendigkeitscharakter. Das heißt nichts anderes als: es ist gelungen zwischen dieser Regelmäßigkeit des Einzelgeschehens und der Struktur der Wirklichkeit, soweit uns diese bekannt ist, einen Zusammenhang zu konstatieren.

Es scheint hier nun aber leicht noch mehr als nur diese einfache Konstatierung eines Zusammenhanges mit dem uns Bekannten erreicht. Die innere Struktur der betreffenden Einzelobjekte sei beispielsweise die atomistische; aus ihr ergebe sich die Konstanz bestimmter Ereignisabfolgen an diesen Objekten. Die atomistische Struktur gilt aber als etwas nicht nur grade diesen Objekten Eigentümliches; sie ist die Grundstruktur des Daseins. So sehen wir gleichsam, wie sich bei solcher der Wissenschaft durchsichtigen Grundstruktur des Daseins eben nur diese und keine anderen Regelmäßigkeiten des Geschehens ergeben können; jene Notwendigkeit des Einzelgeschehens ist nicht nur einfach konstatiert, sie ist durchschaut. Wenn wir nun unter dieser Voraussetzung von Notwendigkeit der Naturgesetze reden, so meinen wir zu wissen, welche Grundstruktur des Daseins zwingend dahinter steht, so daß alles bis ins Einzelnste nur so und nicht anders geschehen kann. Die gläubigen Vertreter eines konsequenten Materialismus waren denn auch durchweg überzeugte Deterministen.

Der Fehler liegt hier in der falschen, zum mindesten voreiligen Einschätzung der letzten naturwissenschaftlichen Hilfsbegriffe und -konstruktionen. Was im besten Falle die Bedeutung eines gültigen Zeichens für etwas Wirkliches besitzt, wird für das Wirkliche selbst genommen. Das πρῶτον ψεῦδος dieser ganzen Betrachtungsweise ist die Meinung, mittelst der letzen naturwissenschaftlichen Hypothesen in die innerste Struktur des Wirklichen vollen Einblick gewonnen zu haben. Als ob das möglich wäre auf einem Wege, der sich von der „abstrakten“ Orientierung auf dem Gebiete der Erfahrungswirklichkeit abzweigt und von dort

aus keineswegs etwa mittelst einer Veränderung der Orientierungsmethode zu der vollen Wirklichkeit zurück, vielmehr eher in Form weiter fortgesetzter Abstraktionen noch ein Stückchen weiter in die Ferne von ihr abführt. Oder sind etwa jene Atome nicht mindestens in ebenso weitgehendem Maße Produkte eines abstrahierenden Verfahrens wie Allgemeinbegriffe und Gesetze? Eröffnet sich uns aber in diesen Konstruktionen keinerlei metaphysischer Tiefblick, wie allerlei Voreiligkeit es frischweg annimmt, dann hat es sein Bewenden bei der einfachen Konstatierung einer Regelmäßigkeit alles Geschehens, die dem Weltbestand wesentlich ist und darum in seinem innersten Bestand begründet. Wir wissen aber schlechterdings nichts darüber, wie dieselbe von dort her in jedem Einzelfall immer und immer wieder zum Vollzug kommt, mögen wir uns auch den hier vorhandenen Zusammenhang in einer Art Zeichensprache irgendwie vorstellig zu machen suchen.

Der wissenschaftliche Determinismus, sofern er gerade mit dieser Vorstellung einer wirklichen Erkenntnis der innersten Struktur des Daseins zusammenhängt, kann von uns neben anderen Irrtümern der materialistischen Metaphysik als überwundener Standpunkt den würdigen Altertümern eingereiht werden. Wir können auch an ihm exemplifizieren, wie doch die Menschen immer wieder mehr gewußt haben, als sie tatsächlich wissen können.

7.

Nun höre ich im Geiste ein großes Aufatmen. „Ja, das sagten wir immer! All das Gerede von ehernen Naturgesetzen, Notwendigkeiten und dergleichen ist nicht Wissenschaft, sondern Aberglaube.“ So meinen wir es aber durchaus nicht. Von dem, was sub 2, 3 und 5 ausgeführt wurde, haben wir nichts zurückgenommen. Ausdrücklich sei das noch einmal betont. Und es ist wirklich nötig, noch einmal den Finger darauf zu legen. Allzu oft begegnet man einem rasch fertigen Verfahren von der soeben angedeuteten Art. Weil der „eherne Kausalnexus“ mit seinem „Zwang“ als eine Entgleisung der Tatsachenforschung in das Gebiet metaphysischer Konstruktion erkannt wird, meint man auch auf die wirklichen Konstatierungen der wissenschaftlichen

Erfahrung als auf pure Konstruktionen vornehm herabblicken zu dürfen. Man wirft zusammen, was durchaus zweierlei ist, und benimmt sich genau so, wie wenn einer mit den metaphysischen Besonderheiten der Platonischen Ideenlehre oder der Aristotelischen Lehre von den wirksamen Formen zugleich alle objektive Geltung und allen wirklichen Orientierungswert fester Art- und Gattungsbegriffe meinte ad acta legen zu dürfen. Sorgfältig und kritisch besonnen klare Scheidungen zu vollziehen, anstatt nur mit gewissen unbestimmten Vorstellungskonglomeraten zu operieren, darauf kommt es an. Das haben wir im Vorhergehenden zu tun versucht. Möglich, daß eben darum das Resultat unserer Darlegung manchem nicht greifbar genug erscheint. Er hört weder das einseitige „Ja", noch das einseitige „Nein", das er — eines oder das andere — zu hören erwartete. Und wie sehr sind doch unsere Ohren an solch lautes „Ja" und „Nein" gewöhnt! Wie sehr steht doch fast alle Erörterung dieser Frage unter diesem Zeichen! Eben darum aber kommen wir nicht vom Fleck.

Zu welchen Endresultaten uns unsere vielleicht etwas mühsamen Scheidungen führen werden, unsere Zugeständnisse an die gangbare Lehre von einer festen Regelmäßigkeit der Dinge und unsere Abstriche an ihr, das wird der weitere Verlauf unserer Darlegungen zu zeigen haben.

II. Gott und der religiöse Determinismus.

8.

Wir gehen nun über zum „religiösen" Determinismus.

Die bekannten großen Vertreter dieses Determinismus sind Männer von starker Kraft des religiösen Lebens. Daß Gott der Alleinwirkende sei, das ist ihre starke Ueberzeugung. Und das eben ist die Grundidee des religiösen Determinismus. Nicht nur, daß nichts ohne Gott geschieht; nein, Gott ist überall der eigentliche Bewirker. Es fällt so wenig irgend etwas aus seinem Wollen und Wirken heraus, daß schlechterdings nichts geschieht, ohne daß Gott es eben so will und so vollführt. Gott ist es, der Pharaonen verstockt und Judasse Verräter werden läßt. Er

verursacht eine Mordtat, damit der Ermordete in ein besseres Dasein eingehe, der Mörder aber gerichtet werde. Er bestimmt die einen zu ewigem Heil, die anderen zu ewigem Verderben; und in dem verwerflichen oder geheiligten Gang ihres Lebens vollzieht sich Gottes ewiger Ratschluß. Auch alles Naturgeschehen ist lediglich ein großer Zusammenhang göttlichen Handelns.

Dieser Gedanke: „Gott ist der Alldurchwaltende und dabei zugleich Alleinwirkende“ hat religiös sein gutes Recht. Wenn der religiöse Gottesgedanke wirklich ausgedacht wird, dann kommt man gar nicht um diese Vorstellung herum. Darum war es auch gerade die starke und lebendige Frömmigkeit jener Männer, die ihnen unmöglich machte, in diesem Punkte etwas abhandeln zu lassen. Was wäre das auch für ein Gott, der nicht schlechterdings überall in dieser Welt wirkte und waltete. Das muß Gott, und zwar nicht etwa nur neben anderen Faktoren, sondern ernstlich so, daß nichts ohne seinen wirkenden und verursachenden Willen geschieht. Wenn man sich in jedem Einzelfall erst fragen müßte: Hat das nun Gott so gewollt und verursacht, oder war's eine andere Verursachung, und er hat nur zugesehen oder hat es zugelassen — wo bliebe da die Kraft des Gottvertrauens, die wirklich alles direkt aus der Hand der ewigen Allmacht als Gottesgabe entgegennimmt? Wenn im besonderen der böse Wille so ganz von Gottes Allwirken emanzipierte, daß er wirklich ganz seine eigenen Wege ginge frei von Gottes Verursachung, und Gott griffe nur zuletzt gleichsam zu einer Art ultima ratio regis in der Form endlicher Vernichtung oder ewiger Bestrafung: wäre das nicht eine Einschränkung der Allmacht Gottes, die ihn aus der Stellung des wirklichen Weltengottes hinausdrängte lediglich in die Stellung eines allerdings sehr starken, aber doch nicht alles Weltdaseins wirklich mächtigen Herren? Wie gottverlassen wäre dann auch, wer vom bösen Willen Anderer leidet! Kaum möglich wäre es, daß ihm auch solches Leiden als heilsame Zucht und gottgewolltes, dann aber auch gottgesandtes Mittel der Kräftigung und Bewahrung erscheinen dürfte! Die lebendige Frömmigkeit, die sich nicht mit einem blassen Gottesgedanken begnügt, sondern der wirksamen Wirklichkeit Gottes jederzeit gewiß sein will, der Gott als der

lebendig waltende aus allem entgegentritt, sei es großes, sei es kleines, diese Frömmigkeit wird immer wieder diesen einzig gotteswürdigen Gottesgedanken des lebendigen Allwalters und Allbewirkers fassen. Wo geschieht etwas, und Gott wirkte es nicht? „Gott" sagen und sein Allwirken leugnen, das ist wie Ja und Nein im selben Atem gesprochen.

Aber, was wir soeben hinstellten als tief begründet im wirklichen Gottesglauben, das war doch nicht die ganze Gedankenwelt des religiösen Determinismus. Hinter dem religiösen Determinismus steht wohl ein starkes Interesse der lebendigen Frömmigkeit, das hoben wir soeben hervor. Damit ist noch lange nicht gesagt, daß die gesamte Gedankenbildung des religiösen Determinismus mit allem ihr spezifisch Eigentümlichen zu Recht besteht. Wir werden auch hier ähnliche Scheidungen zu vollziehen haben wie soeben beim wissenschaftlichen Determinismus.

9.

Daß hier nicht alles ohne weiteres in Richtigkeit ist, beweist der starke Protest, dem diese deterministische Gedankenbildung immer wieder begegnet ist, und das nicht etwa nur dort, wo man die Wucht des religiösen Grundgedankens nicht zu tragen vermochte. Es war oft genug selbst aufrichtige Frömmigkeit, die gegen diese Vorstellungen Widerspruch erhob. Wird Gott hier nicht eine tyrannische Macht und alles kreatürliche Dasein erliegt dem Drucke eines allgewaltigen, unwiderstehlichen Zwanges? Dagegen bäumt sich nicht etwa nur das Gefühl der lebendigen Einzelexistenz, die sich als ein Wesen für sich fühlt und als solches behaupten möchte; die männliche und starke Frömmigkeit selbst, die vor Gott hintreten darf wie Person vor Person, kann sich mit solchen Vorstellungen nimmermehr befreunden.

Ganz gewiß richtet sich dieser religiöse Protest nicht gegen die Ueberzeugungen, die wir soeben (auf S. 106 u. 107) entwickelten; er richtet sich vielmehr gegen eine bestimmte nähere Ausführung des bedeutsamen religiösen Gedankens. Es ist wohl zu unterscheiden zwischen dem Glaubensgedanken selbst und seiner anthropomorphistischen Veranschaulichung und zugleich Vergrö-

berung. Jener Glaubensgedanke ist die Gewißheit darüber, daß uns in allem der lebendige Gott wirksam nahe tritt, wie denn nichts außerhalb seines verursachenden Wirkens liegt; die Veranschaulichung sucht auch zu sagen, wie sich dieses Allwirken und, auf das Letzte gesehen, Alleinwirken Gottes in der Welt vollzieht. Ein Gedanke, der alle Weltanschauung hinter sich läßt und kühn über alle empirische Vorstellbarkeit hinausgeht, indem er durch alles hindurch die höchste Ursache zu ergreifen wagt, wird hier unmittelbar auf die Fläche der empirischen Begreifbarkeit und uns zugänglichen Anschauung vom Weltdasein zu zeichnen versucht. Und so erst entstehen aus der religiös notwendigen Grundanschauung die Härten und Unerträglichkeiten des religiösen Determinismus.

Der religiöse Determinismus sagt, daß Gott Pharaonen verstockt und Judasse zum Verrat lockt. Er kennt ewige göttliche Ratschlüsse, die an den einzelnen Menschenseelen zum Heil oder zum Verderben unentrinnbar zur Vollstreckung kommen, oder genauer, die Gottes allwaltender Wille unwiderstehlich vollzieht, indem er entweder seinen heiligen Geist und seine Gnade walten läßt, deren Wirkung der Mensch widerstandslos ausgeliefert ist; oder er zwingt ihn auf den Weg des Verderbens und zermalmt ihn mit seinem heiligen Zorn.

Da haben wir beides zusammen, die Unerträglichkeiten und die Anthropomorphismen und zwar die Unerträglichkeiten eben wegen der Anthropomorphismen: ewige Ratschlüsse Gottes und deren zwingende Durchführung; Gott lockt und verstockt, und der Mensch muß. Es ist alles in die Sphäre der Begreifbarkeit gerückt, beschrieben, wie es ist und wie es gemacht wird, nämlich durch uns so bekannte Dinge wie Entschlüsse und zwingende Uebergewalt. Und eben dadurch ist es unerträglich geworden.

So tritt uns hier etwas Aehnliches entgegen, wie vorhin, da wir mit dem wissenschaftlichen Determinismus abrechneten. Dort, wo ein abschließender und letzter Gedanke gedacht ist, über welchen hinaus es nicht weiter geht, da biegt der Weg beidemal um in eine vermeintlich genauere Erfassung des innersten Zusammenhangs der Dinge — und in dem Augenblick wird er ein Irrweg.

Es ist eine eigene Sache um diese letzten Erkenntnisse des Wissens und des religiösen Glaubens. Bei unserer Stellung im Ganzen der Welt ist es ja eigentlich ganz das Normale, daß je näher wir an die letzten Zusammenhänge des Wirklichen rühren, um so mehr sich unserem geistigen Auge lediglich Umrisse zeigen, die wir mit aller gespanntester Sehkraft grade noch zu erfassen vermögen. Und daß wir bei jeder klaren Vergegenwärtigung dieses Aeußersten unserer geistigen Sehkraft ein Gefühl der Anstrengung empfinden, das ist auch ganz unvermeidlich. Gerade darüber kann uns sogar besonders lebhaft zum Bewußtsein kommen, wie wir trotz bleibender Gebundenheit an die sinnliche Natur unseres Erkenntnisvermögens doch in uns die Fähigkeit tragen, als geistige Wesen die fernen Gegenden zu grüßen, da die letzten Geheimnisse des Daseins zu Hause sind. Wenig ist so geeignet, uns ein Gefühl zu geben von der eigentümlichen Doppelstellung unseres menschlichen Wesens, als eben diese zugleich Fähigkeit und doch wieder Unfähigkeit den letzten Fragen des Daseins gegenüber.

Wir können aber nicht immer in dieser Höhenluft leben. Für den Alltag bedürfen wir gewisser Vergröberungen und festerer greifbarerer Formulierungen, soll da ein wirklicher Gebrauch von diesen letzten Einsichten gemacht werden können. Begriffliche und phantasiemäßige Veranschaulichungen sind unvermeidlich, d. h. aber der Weg vollzieht jene Wendung von der Höhe wieder herab zur Niederung. Das ist kein Schade, so lange das Bewußtsein lebendig bleibt, wie es sich hierbei nicht darum handelt, daß wir jenen letzten Fernen nun doch noch näher kommen und ihre Formen und Gestalten deutlicher sehen; wie wir vielmehr bei all diesem genaueren Detail auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Erkenntnis, wie auf dem der religiösen Vorstellung uns allein darum bemühen, einen Zusammenhang, den wir in der Ferne wirklich geschaut haben, uns nun mit Hilfe *unseres* menschlichen Begriffs- und Vorstellungsmaterials lediglich *subjektiv* zurecht zu legen.

Diese veranschaulichende Hülle verwächst nun aber tatsächlich sehr leicht ganz untrennbar mit jenen letzten Wahrheiten, resp.

wird davon nicht erst geschieden. Von Hause aus ist der Mensch an die sinnliche Erscheinung gebunden; sich davon lösen zu müssen, empfindet er stets als eine Zumutung und vermeidet es instinktiv, wie und wo es sich irgend vermeiden läßt. Das Behagen in einem schön umgrenzten und in sich geschlossenen Daseinskreise übersichtlicher und ganz durchsichtiger Horizonte hat für ihn etwas ungemein Verlockendes; jene weiten Fernsichten mit ihren, wenn auch klaren, so doch dünnen Linien dagegen etwas Beunruhigendes. Es verschwistert sich auch leicht die Gewißheit der religiösen Ueberzeugung mit diesem natürlichen Sicherheitsgefühl. Zudem ist wie die wissenschaftliche, so auch die religiöse Behauptung von Hause aus nicht geneigt zu kritischer Sichtung ihres tatsächlichen Besitzes. Alle menschliche Behauptung hat eine Neigung, als ungesichtete kompakte Masse sich geltend zu machen. Ein „Ja" scheint um so sicherer, je lauter d. h. je massiver es ausgesprochen werden kann. Auch das ist letztlich eine Auswirkung jener Bindung an das Sinnenfällige, die wir nur mühsam überwinden.

Solchem Haften an dem, was subjektive Veranschaulichung ist, als wäre es selbst die geschaute Wahrheit, folgt aber — wenigstens auf dem Gebiete der religiösen Erkenntnis — unmittelbar die Nemesis. Hier straft sich der Irrtum, welcher die Schale für den Kern nimmt und den Weg der subjektiven Veranschaulichung für den alles überbietenden rechten Höhenweg hält, durch allerlei böse Paradoxie und geradezu Unleidlichkeit der in ihrem Erkenntniswert überschätzten Vorstellungen.

Eine naive Laienfrömmigkeit mag das nicht empfinden. Es ist ihr gutes Recht so. Ihre glückliche Inkonsequenz hält sich wohl unmittelbar an die phantasiemäßige Veranschaulichung des religiösen Gedankens, aber eben doch zugleich an ihr Phantasiemäßiges, das bestimmte Gefühlsreaktionen weckt — und diese sind wirklich verwandt jener religiösen Grundstimmung und jenem religiösen Grundgedanken der absoluten Allwirksamkeit Gottes. So erfüllt hier die religiöse Vorstellung ihren Zweck, auch ohne viel Reflexion auf ihren bloß veranschaulichenden Charakter, weil sie und solange sie tatsächlich die Wirkung solcher Veranschaulichung tut und in solchem Wirksamsein sich auslebt.

Anders dagegen, sobald diese Veranschaulichungen im Sinne des Erkenntnismäßigen als Inhalt der religiösen Wahrheit betont werden, d. h. überall dort, wo die spezifisch dogmatistische Theologie und Frömmigkeitsart ihren Einfluß bemerkbar macht. Sofort sind jene Härten und Unerträglichkeiten da. Und, wo einige Besinnung auf die eigene Sache sich regt, werden sie auch als solche empfunden. Dann redet man wohl von Unerforschlichkeiten des göttlichen Wesens. Das ist eine gute und fromme Rede. Nur daß sie hier an falscher Stelle zur Verwendung kommt. Nicht gegenüber dem, was wirklich über die Grenzen unserer Einsicht hinaus liegt, sondern gegenüber Widersprüchen, in die wir uns selbst verstricken. Das „unerforschlich" erhält dadurch jenen Beigeschmack von „widervernünftig, widersinnig", den es an sich selbst gar nicht besitzt, auch nicht in seiner Anwendung auf die Gegenstände des Glaubens. Unerforschlich ist eben jenes, das wir nur gleichsam von ferne sehen, jenes Allwalten und Allverursachen Gottes; wir wissen nicht, wie es sich vollzieht. Hart, widersinnig und unerträglich wird dagegen erst jenes Allwalten Gottes, von dem eine bestimmte dogmatische Theorie uns als eine noch tiefer dringende Einsicht auch das „wie" meint übermitteln zu können. — Anstatt der frommen Rede von der Unerforschlichkeit des göttlichen Wesens und Wirkens ist darum hier besser am Platze die Rede von einer heiligen Nemesis, die mit dem Irrtum zugleich die Strafe des Irrtums gegeben sein läßt.

10.

Das also ist unsere Meinung über die bleibende, ja sogar fundamentale Wahrheit des religiösen Determinismus, während uns die dogmatisch ausgeführte Theorie dieses Standpunktes als irrtümlich und zugleich vermeidlich erscheint. Sofern grade diese dogmatische Theorie die Hauptsache des überlieferten deterministischen Problems enthält, können wir darum dieses ganze Problem in seiner alten Form für unsern Standpunkt als abgetan bezeichnen. Nur das von Fragen bleibt uns noch zu erörtern übrig, was sich an die religiöse Ueberzeugung von Gottes allverursachendem Walten knüpft.

Ehe wir zu diesen weiteren Fragen übergehen, empfiehlt sich an dieser Stelle zunächst eine abschließende prinzipielle Erörterung. Unsern Ausführungen liegt eine ganz bestimmte Theorie der religiösen Erkenntnis zugrunde. Wir müssen dieselbe über dasjenige hinaus, was sich im Vorhergehenden ganz von selbst andeutete, zu einer kurzen Darstellung bringen. Für unsere weiteren Darlegungen ist von Wichtigkeit, daß man sich möglichst mit dieser unserer Anschauung befreunde. Es steht aber nicht nur ihrer Annahme, sondern auch ihrer deutlichen Erfassung anderer Denkgewohnheit hindernd im Wege.

Wir meinen eine Denkgewohnheit, der es als zur Gewißheit erforderlich erscheint, daß uns in klaren Umrissen und deutlichen Formen ein zusammenhängendes Bild wie von allem Einzelnen, so besonders von den Fundamenten des Daseins gegeben werde. Je mehr vor unsern Augen ein Bild der Wirklichkeit entsteht, das sich in durchsichtiger Klarheit und deutlicher Erkennbarkeit aufbaut bis dorthin empor, wo seine Berge sich am erdfernsten emportürmen, und noch darüber hinaus, um so größer erscheint die erreichte Gewißheit. Man kann hier gradezu von einem „natürlichen" Erkenntnisideal reden. Aller Kritizismus hat das nicht wirklich zu beseitigen vermocht. Wir können vielmehr häufig genug die höchst interessante Erscheinung beobachten, daß etwa wohl der wissenschaftlichen Erkenntnis ihre Grenzen genau gezeichnet werden; dafür aber ergeht man sich dann auf religiösem Gebiet in einer Sicherheit des Detailwissens über die profundesten Dinge, daß es gradezu erstaunlich ist. Es ist beinahe, als habe man dort Zurückhaltung gelehrt, lediglich um hier desto unbehinderter jenem natürlichen Erkenntnisideal nachgehen zu können. Solcher Denkgewohnheit geht alle Einschränkung des Wissens um die letzten Zusammenhänge des Daseins wider die Natur; auf irgend einem Wege sucht sie darum herum zu kommen.

Für diesen Standpunkt fällt Sicherheit des religiösen Glaubens so ziemlich zusammen mit irgendwelchem Grade von Genauigkeit der Einsicht in das „wie" der betreffenden Sache. Aller Verzicht hierin erscheint unmittelbar wie eine Erschütterung der Gewißheit. Es scheint nichts Festes mehr zu bleiben, weil die Greifbarkeit

und Anschaulichkeit der Sache sich verliert.

Daß wir auch mit unserer religiösen Einsicht nicht die letzten Tiefen der Gottheit erkennend auszuschöpfen vermögen, darüber bedarf es trotzdem keiner Worte weiter. Auch die ihrer Sache gewissesten Glaubenslehrer, deren Detailwissen in göttlichen Dingen weit über das Maß geht, anerkennen ja das Vorhandensein gewisser Grenzen der Einsicht und wissen von der Inadäquatheit vieler unserer Aussagen über Gottes Wesen und Wirken zu reden. Wo dieses Moment ganz fehlt, da fehlt ein wesentlicher Frömmigkeitston; Gott, der Erkenntnis restlos zugänglich, wäre nicht mehr wirklich Gott, sofern ja zu Gottes Wesen etwas von jenem ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας mit dazu gehört.

Die Frage ist nun aber die, wo jene Grenze liegt, jenseits welcher das wirkliche Erkennen aufhört und, wenn doch noch etwas mehr geredet werden soll, — und das ist unvermeidlich — die lediglich subjektiv bedeutsame, inadäquate Bildrede einsetzt. Und hier nun tritt uns eine weitgehende Unsicherheit und Prinziplosigkeit entgegen.

Leidlich in sich klar ist in dieser Frage der Standpunkt eines ganz und gar ungebrochenen Glaubens an die Schriftoffenbarung als im spezifischen Sinne inspirierte Wahrheit. Hier umschließt die gesuchte Grenzlinie die Gesamtsumme des in der Schrift Offenbarten. Ebensoweit, wie Gott es gewollt und uns in der Schrift mitgeteilt hat, reicht unsere Einsicht in sein Wesen und Wirken. Ein Spekulieren darüber hinaus, etwa über das trinitarische Geheimnis, wird als unangängig abgelehnt; andrerseits haben wir in der Schriftoffenbarung ein weites Gebiet, das wir nicht nur gründlich durchforschen können, sondern auch wirklich durchforschen sollen, dadurch unsere Einsicht innerhalb der Grenzen voll ausbauend, die ihr durch die Offenbarung gesteckt sind.

Dieser ganz und gar ungebrochene Glaube an allen Schriftinhalt und an diesen allein als inspirierte Wahrheit und darum auch völlig adäquate Einsicht, ist nun aber niemals anderswo zu Hause gewesen als in solchen Kreisen, die von aller aufklärenden Bildung unberührt blieben. Sonst überall, und darum auch durchweg auf dem Boden der Theologie, finden sich Modifikationen,

die für unsern Zusammenhang sehr bedeutsam sind. Die Grenze desjenigen, was als adäquate Erkenntnis gilt, verschiebt sich. Das Gebiet des religiösen Wissens fällt nicht mehr ohne weiteres zusammen mit dem Gesamtumfang der Schriftaussagen. Dadurch aber gerät alles in Unsicherheit, weil sich ein befriedigend klares Prinzip, wonach nun diese Grenze zu ziehen ist, nicht mehr aufweisen läßt.

In doppelter Richtung vollzieht sich diese Verschiebung. Für den ganz ungebrochenen Glauben an allen Schriftinhalt ist alles Bibelwort ohne weiteres adäquate Erkenntnis; jetzt ist ein Teil dieser Aussagen das nicht mehr. Es beginnt eine Ausscheidung des Anthropomorphistischen als bloßer Anpassung der Offenbarung an das menschliche Anschauungsvermögen und die Fassungskraft des menschlichen Intellekts. Das hat also nicht mehr objektiven Erkenntniswert, sondern nur noch die Bedeutung lediglich subjektiv wertvoller Veranschaulichung. Von den Anthropomorphismen der sinnlichen Anschauung der körperlichen Menschenexistenz ausgehend, greift diese kritische Einschränkung hinüber auf das Gebiet der psychologischen Anthropomorphismen. So schiebt sich die Grenze desjenigen, das als wirkliche Erkenntnis gelten kann, immer mehr zurück; dieses Gebiet selbst droht immer enger, die Art der Erkenntnis immer abstrakter und unlebendiger zu werden. Wie weit bei solchem Engerziehen der Grenze gegangen werden muß, resp. gegangen werden darf, darüber herrscht keine Sicherheit und prinzipielle Klarheit. Ein jeder geht darin so weit, wie er es vor seinem persönlichen Empfinden meint verantworten zu können. Der ganze Prozeß ist viel zu sehr nicht getragen von irgendwelcher inneren Notwendigkeit, sondern eine immer weiter gehende Konzession an das aufgeklärtere Denken mit seiner fortschreitenden Emanzipation vom Anthropomorphistischen und naiv Anthropozentrischen auf allen Gebieten.

Ohne Zweifel hat diese Sachlage etwas durchaus Unbefriedigendes und ist für den Frommen wirklich besorgniserregend. Einmal ist hier ja alles Sache des subjektiven Beliebens. Und soweit das Zurückstecken der Grenze zugleich ein Zurückweichen vor der Verstandesaufklärung ist, scheint alle Sicherheit und alle

notwendige Faßbarkeit der religiösen Wahrheit wirklich ernstlich bedroht. Eine auch religiös fest fundierte Kritik der religiösen Erkenntnis, die uns objektive Maßstäbe an die Hand gibt, erscheint bei solcher Sachlage dringend erforderlich. Denn das ist schlechterdings nicht möglich, sich künstlich auf den naiven Standpunkt zurückzuschrauben, für welchen diese Schwierigkeiten und Nöte noch nicht bestehen.

Unsere Stellungnahme mag nun wohl auf den ersten Blick als eine sehr weitgehende Konzession an die zersetzend vordringende Verstandesaufklärung erscheinen. Es scheint ja doch auch hier alles in jener bedenklichen Weise abstrakter und inhaltleerer zu werden. Tatsächlich aber ist unsere Position eine wesentlich andere. Sie beruht grade auf einem ernsten Versuche religiöser Erkenntniskritik, der sich um ein festes und unerschütterliches ποῦ στῶ in diesen Dingen bemüht. Und wir meinen nun, sofern dies der Fall ist, sollte auch die instinktive Mißstimmung den Resultaten gegenüber, wie dieselben sich zunächst darzustellen scheinen, einer gewissen Geneigtheit Platz machen, einer wirklichen Prüfung unserer Grundanschauung näher zu treten. Die weitere Darlegung unseres Standpunktes wird zeigen, wie sich hinter unserem scheinbaren Zurückweichen vor der bloßen Verstandeskritik der religiösen Vorstellungen grade eine streng religiöse Auffassung derselben, und zugleich eine Sicherstellung ihres religiösen Grundgehaltes verbirgt. —

Jene Verschiebung der Grenzen vollzieht sich aber noch in einer anderen Richtung. Hier handelt es sich nun um einen Versuch, die Grenze des adäquat Erkennbaren über den Umfang der unmittelbaren Schriftaussagen hinaus zu erweitern. Man betritt den Weg der Spekulation. Wo die Schriftoffenbarung ein „Geheimnis“ mitteilt, versucht man eine eindringendere Erkenntnis zu gewinnen. Am fleißigsten hat eine spekulative Theologie dies Verfahren an der Trinitätslehre geübt. Dergleichen findet sich auch jetzt noch, freilich nur selten. Es liegt aber etwas von derselben Art überall vor, wo immer ein möglichst lückenloses und detailliertes System der religiösen Erkenntnis aufgebaut wird; denn die Aussagen der Religion, so auch der zentralen Urkunden

des christlichen Glaubens enthalten kein solches System. Sie sind Leben, nicht Lehre. So fehlt auch bei solcher systematischen Art die rechte Besinnung religiöser Erkenntniskritik; oder es werden doch wenigstens die daraus sich ergebenden Konsequenzen nicht beachtet. Wir verzichten bewußt auf jedes solche ins Detail ausgeführte System religiöser Welteinsicht. Dadurch entsteht nun auch wieder der Anschein, als vollzögen wir irgendwelche Rückwärtsbewegung auf dem Gebiet der religiösen Erkenntnis. Tatsächlich — das ist wenigstens unsere Meinung — handelt es sich auch hierbei um die Auswirkung einer klaren Besinnung auf das innerste Wesen religiöser Einsicht, und eben deshalb nicht um irgendwelches Zurückweichen, sondern um eine Konzentration, welche die Stellung grade verstärkt.

11.

Welches ist denn nun unser Standpunkt religionserkenntniskritischer Besinnung?

Wissenschaftliche Einsicht und Gewißheit ist erst dort vorhanden, wo an Stelle der Annahme irgendwelcher Schulüberlieferung eigne methodische Prüfung resp. Nachprüfung des Tatbestandes und eigene methodische Erwägung die Resultate bestimmt. So ist auch nicht alles Teil haben an religiösen Vorstellungen die spezifisch religiöse Gewißheit. Auch diese erwächst erst auf dem weiteren Boden des geschichtlichen Religionslebens, und findet sich da durchaus nicht überall. Wie die wissenschaftliche Gewißheit ist auch die religiöse in ihrer ausgeprägten Eigenart eine Sondererscheinung des geschichtlichen Lebens, eine eigenartige Höhenform innerhalb eines weiteren Gebietes. Sie ist ebenso deutlich zu unterscheiden von dem bloßen Traditions- und Autoritätsglauben wie wissenschaftliche Gewißheit vom einfachen Teilhaben an allerlei irgendwie zustande gekommener Meinung. Solche religiöse Gewißheit tritt uns klar erkennbar entgegen nur im Zusammenhang derjenigen Religionsgruppe, die ich an anderer Stelle[1]) als die Gruppe der „verselbständigten" Religionen bezeichnet habe; und

---

1) Die geistige Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Person Jesu. Göttingen 1903. S. 63 ff.

hier wiederum um so deutlicher, je mehr sich das Moment der Verinnerlichung bemerkbar macht. Wir haben auch ein Wort für diese Art der Gewißheit, welches geeignet ist, sie abzugrenzen einerseits gegen den bloßen religiösen Traditionalismus, andrerseits gegen die theoretische Gewißheit. Es ist das Wort „Ueberzeugung"; noch deutlicher mit einem Beiwort: persönliche Ueberzeugung. In dieser Bezeichnung findet zugleich die Verwandtschaft der religiösen Gewißheit mit anderer Art persönlicher d. h. im geistigen Subjekt begründeter Gewißheit ihren Ausdruck; wir reden wie von religiöser, so auch von sittlicher, politischer u. s. w. persönlicher Ueberzeugung, im Unterschied vom bloßen Nachbeten irgend einer Partei- und Sektenmeinung. Eine einfache Reduktion der religiösen etwa auf die sittliche Ueberzeugung muß zwar als dem Tatbestand nicht entsprechend vermieden werden; die innere Verwandtschaft zwischen dieser und jener hervorzuheben ist aber mindestens ebenso wichtig.

Welches ist nun die gemeinsame Eigenart aller „Ueberzeugung"? — Bei aller persönlichen Ueberzeugung des Menschen handelt es sich um eine Reaktion seines Gemüts- und Willenslebens. Nicht, als ob die intellektuelle Seite des Bewußtseins dabei irgendwie ausgeschaltet wäre; Ueberzeugung ist nicht eine Zustimmung, die blindlings erfolgt. Es ist für sie aber nicht die theoretische Einsicht maßgebend; und der wissenschaftliche Beweis hat für ihr Zustandekommen keine Bedeutung. Der Intellekt verhält sich vielmehr der betreffenden Idee gegenüber lediglich auffassend; je klarer diese Auffassung zustande kommt, um so klarer wird auch die betreffende Ueberzeugung ausfallen. Die Zustimmung selbst aber ist nicht intellektuell veranlaßt. Sie erfolgt aus dem Innersten der Persönlichkeit heraus, die sich in Gefühls- und Willensregungen mit dem Objekt innigst zusammenschließt. Nicht dem Schatze des Wissens, sondern dem persönlichen Leben wird dadurch ein Erwerb zugeführt. Wovon der Mensch überzeugt ist, das geht ein in sein Willens- und Gefühlsleben, und gibt demselben eigenartige Richtung und bestimmtes Gepräge. — Man sagt wohl, daß ein Mensch sich nach seinen Ueberzeugungen richten müsse. Genau genommen kann man so nur zu jemand sagen,

mit dessen Ueberzeugung, wenn er wirklich eine hat, es noch schwach bestellt ist. Er hat wohl einen Auffassungsakt vollzogen, aber noch nicht den Aneignungsakt; oder doch diesen nur in vorübergehender Gefühlswallung oder isoliertem Willensimpuls. Es war aber kein wirklicher Zusammenschluß des klar Aufgefaßten mit dem Innersten seines Gefühls- und Willenslebens. Die Ueberzeugung wurzelt nicht tief genug. Sonst würde sie sich durch inneren Impuls selbst ausleben. So ist's doch noch eine Sache, die lediglich oder doch hauptsächlich vor seiner Auffassung steht, also ihm gegenüber, als eine fremde Größe, nach der er sich darum richten muß wie nach anderem, das außer ihm ist oder sich auf etwas ihm äußerlich Bleibendes bezieht, z. B. seine Einsichten von der Struktur der Erfahrungswelt.

Bei diesem Charakter der Ueberzeugung muß ihr Inhalt jederzeit auf das persönliche Leben des Subjekts unmittelbar Bezug haben. Sonst könnte jene gefühls- und willensmäßige Aneignung ja gar nicht erfolgen, wie sie der Ueberzeugung wesentlich ist. Daß diese Beziehung durchweg positiv sein müßte, ist damit nicht gesagt. Oft genug setzt vielmehr die Ueberzeugung in derjenigen Form ein, die „Bekehrung" heißt; hier dominieren stark eigenartige Kontrastwirkungen. Es wäre aber auch solches Erwachen der Ueberzeugung im Gegensatz zum unmittelbar vorhandenen Leben des Subjekts nicht möglich, ohne irgendwelche positive Reaktion seines Gemüts- und Willenslebens.

Die Gewißheit, welche auf diesem Wege erwächst, hat nun jedenfalls mit einer den Intellekt befriedigenden detaillierten Einsicht nichts zu tun. Jener Auffassungsvorgang, der bei aller Ueberzeugung mitwirkt, besteht nicht in einer ganz uninteressierten, vollständig objektiven genauen Orientierung, wie sie begleitet zu sein pflegt von dem Bewußtsein, daß man nun wirklich Bescheid wisse und alles Detail der Sache durchschaue. Für dergleichen rein intellektuelle Befriedigungen ist der ganze Ueberzeugungsvorgang viel zu subjektiv geartet. Es handelt sich hier vielmehr immer um eine große einheitliche Gesamtauffassung lediglich in der Form einer bestimmten These, daß etwas sei, das unmittelbar auf allen Wert des Lebens und darum auch auf jedes ver-

nünftige handelnde Subjekt Bezug hat. Die Gewißheit erwächst hier nicht aus der Genauigkeit des Wissens, sondern aus der Stärke der These, d. h. ihrem unmittelbaren Eindruck auf Gefühl und Willen[1]).

Daraus ergibt sich nun: als Gegenstand der religiösen Gewißheit, d. h. aber als unmittelbar selbst religiöse Vorstellung wird nur das zu gelten haben, wovon solche Ueberzeugungsgewißheit gewonnen werden kann. Was sich im Zusammenhang mit Bestandteilen von dieser Beschaffenheit sonst etwa noch an Aussagen andrer Art auf dem Gebiete der geistigen Religion vorfindet, das wird irgendwie anders eingeschätzt werden müssen, etwa als Versuch, das Ueberzeugungsgewisse in irgendwelcher Weise unserer Anschauung näher zu bringen. So haben wir denn aus einer Besinnung auf die Eigenart der religiösen Gewißheit einen Maßstab gewonnen, der uns in den Stand setzt, nicht nach subjektivem Belieben, auch nicht unter einem fremden Druck, sondern aus dem Wesen der Sache heraus mit berechtigtem Anspruch auf objektive Gültigkeit für das Religionsgebiet jene Grenzregulierung zu vollziehen, von der oben die Rede war.

Machen wir die Anwendung auf unseren besonderen Fall! — An die ganze Fülle der religiösen Aussagen über diesen Punkt treten wir mit der Frage heran: was kann von dem allen unmittelbar überzeugungsgewiß werden? — Die Antwort wird lauten müssen: keinerlei detaillierte Einzelausführung über das „wie" des göttlichen Allwaltens in der Welt in dem Sinne einer wirklichen Beschreibung dessen, in welcher Weise Gott sein Allwalten vollzieht, sei es nun in der Art der altlutherischen Lehre vom concursus oder sonstwie. Unmittelbar selbst überzeugungsgewiß vermag nur zu werden, d a ß Gott der Allwalter ist. Das ist ja nichts weiter als der klare monotheistische Gedanke. Und soweit etwas über die Art und Weise seines Allwaltens überzeugungs-

1) Nicht als ob eine eigentliche Willensanstrengung dahinter stünde. Man kann sich nicht Ueberzeugungen selbst geben; sondern sie erwachsen einem. Festhalten kann man sie dann allerdings durch mancherlei Anstrengung des Willens, aber sich geben nicht.

gemäß direkt angeeignet werden kann, handelt es sich ausschließlich um eine teleologische, nicht aber um eine metaphysisch-kausale Näherbestimmung des göttlichen Weltwaltens.

Im Glauben sind wir gewiß, daß schlechterdings nichts aus Gottes Walten, ja noch mehr: aus Gottes allverursachendem Tun herausfällt; überall wirkt Gott. Und überall und immer wirkt Gott auf jene ewigen Ziele, von deren Verwirklichung wir in uns und um uns allerlei Erfahrungen machen. Das ist unsere überzeugungsgewisse teleologische Einsicht in das „wie" seines Weltwaltens. Es bleibt uns aber verborgen, wie Gott es anfängt, solcher Art weltwaltend und allverursachend zu wirken. Darüber sagt unsere Ueberzeugungsgewißheit unmittelbar nichts, und kann uns ihrer ganzen Art nach darüber nichts vermitteln. Uns ziemt es, Gottes theoretische Unerforschlichkeit in Beugung zu verehren und uns zugleich der religiösen Gewißheit, daß immer und überall Er es ist, dessen ewiger guter Wille geschieht, felsenfest zu getrösten.

Unvermeidlich werden wir uns mancherlei detailliertere und anschaulichere Vorstellungen bilden. Das ist ganz in der Ordnung; so entspricht es unserer seelischen Art. Dann reden wir etwa von ewigen Ratschlüssen, die Gottes Allmacht verwirklicht; oder wir stellen uns vor, daß er den Ablauf der Dinge im großen wie im kleinen so arrangiert, wie es seinen Plänen entspricht; oder was sonst für Vorstellungen wir zu Hilfe nehmen mögen. Bleiben wir uns nur dessen bewußt, daß das alles nicht überzeugungsgewiß ist, daß es nicht objektive, sondern nur subjektive Geltung besitzt! Uns wird der Lohn zuteil werden, jenem Labyrinth von Problemen zu entrinnen, in welchem herumzuirren wir sonst zur Strafe verurteilt werden. Und anstatt unsere Kraft an allerlei dogmatische und apologetische Fechterkunststücke zu vergeuden, werden wir unsere religiöse Gewißheit ganz ungebrochen und ungekünstelt mitten in allem Anwachsen unserer sonstigen Erkenntnis und Weltbeurteilung zu behaupten vermögen. —

Ehe wir das nun gegenüber der wissenschaftlichen Einsicht von der Gesetzmäßigkeit alles Daseins zu zeigen versuchen, unterziehen wir zunächst den Indeterminismus einer kritischen Prüfung.

Abschließend können wir dann alle diese zusammengehörigen Fragen auch zusammen endgültig erledigen.

III. Die indeterministische These und die Idee der Freiheit.

12.

Der Indeterminismus oder die dogmatische Freiheitslehre tritt uns auch wieder in zweifacher Gestalt entgegen. Wir können unterscheiden zwischen einem „natürlichen" und einem „ethischen" Indeterminismus.

Unter dem „natürlichen" Indeterminismus verstehen wir das Folgende.

In seinem unmittelbaren Lebensgefühl ist sich jedes menschliche Individuum eine bedeutsame und in sich selbst wichtige Welt für sich, ein Mittelpunkt des großen Ganzen, von dessen Befinden aus alles beurteilt wird, ja nach dessen Wohl und Wehe sich eigentlich alles richten müßte. Alle dabei auch vorhandene Erfahrung der mancherlei Abhängigkeit von Natur und menschlicher Umgebung vermag dieses Selbstgefühl nicht aufzuheben.

Ohne Zweifel ist dieses lebendige Individualitätsbewußtsein eine Instanz, die beachtet sein will. Beobachten wir doch zudem, wie es sich im Fortgang der Entwickelung der Dinge steigert und verdeutlicht. Vom dumpfen, noch ganz und gar animalisch gebundenen Lebensgefühl wächst es empor zum menschlichen Ichbewußtsein, und dieses steigert sich im Fortgang des Kulturlebens zum voll entwickelten Individualitätsbewußtsein. Mit vollem Recht wird man gegenüber aller naturwissenschaftlichen Ueberschätzung des bei aller individuellen Mannigfaltigkeit immer Gleichen auf diese Tatsache hinweisen dürfen. Wir erwähnten schon, wie hier etwas gegeben ist, das aller Zurückführung auf jene große Regelmäßigkeit im Dasein spottet, und redeten dort von einem principium individuationis als einem *selbständigen* Wesenszug des Wirklichen *neben* seiner Gesetzlichkeit.

Der „natürliche Indeterminismus" geht nun aber noch einen Schritt weiter. Seine charakteristische Lehre ist jene eigen-

tümliche Behauptung eines liberum arbitrium, mit Hilfe dessen eine direkte Herauslösung des wollenden Individuums aus der gesetzlichen Regelmäßigkeit des Daseins versucht wird. Für den Bereich des untermenschlichen Daseins wird eine feste Regelmäßigkeit in der Einzelabfolge der Ereignisse zugestanden; es wird wohl auch eingeräumt, daß auch das menschliche Seelenleben in weitem Umfange solche feste Regelmäßigkeiten aufweist. Das Eigentliche des Individuums aber ist sein Wille; und hier tritt an Stelle jener festen Regelmäßigkeiten eine allem Gesetz entzogene absolute Freiheit. So liegt das bewußte individuelle Dasein mit seinem tiefsten Wesenskern vollständig außerhalb der Gesetzmäßigkeit, die für anderes Wirkliche Geltung hat.

Das ist nun eine wesentlich andere Situation als vorhin. Dort wurde lediglich anerkannt, daß alles Individualdasein sich auf die tatsächlichen Daseinsregelmäßigkeiten nicht einfach zurückführen läßt und insofern der allgemeinen Gesetzlichkeit des Daseins gegenüber seine Selbständigkeit besitzt. Es wurde aber nicht behauptet, Etwas von diesem Individualdasein liege außerhalb jener allgemeinen Gesetzlichkeit. Vielmehr erkannten wir Gesetzlichkeit als einen durchgehenden Grundzug ausnahmslos alles Wirklichen. Hier dagegen wird behauptet, Etwas, nämlich das menschlich individuelle Wollen, sei den Gesetzen direkt entzogen, in welchen wir die im Wesen der Dinge wurzelnde Daseinsregelmäßigkeit in ihren bestimmten einzelnen Zügen zu fassen versuchen.

Hier nun läuft die scharfe Grenzlinie zwischen dem „natürlichen Indeterminismus" und der einfachen Betonung des Umstandes, daß der Erfahrungswelt, wie sie sich uns in Wirklichkeit darbietet, unwiederholbares individuelles Leben ebenso wesentlich ist wie allgemeine immer gleiche Gesetze: daß zwar diese in jenem walten, nicht aber alles einzelne Wesen nur Exemplar der Gattung, alles einzelne Geschehen nur notwendiger Einzelfall eines allgemeinen Gesetzes ist, daß vielmehr das Einzelne seine auch im innersten Bestand der Welt gegründete Selbstwesenheit besitzt, wie sehr es durchweg unter jenen dem Grundbestand des Daseins nicht minder wesentlichen Regelmäßigkeiten

stehen mag. Wie sicher dies Letztere lediglich Konstatierung eines Tatbestands der Wirklichkeit ist auf Grund unbefangener und klarer Auffassung ihres beobachtbaren Bestandes, eben so sicher ist der „natürliche Indeterminismus“ in demjenigen, was er noch darüber hinaus behauptet, eine schlecht begründete Konstruktion.

Worauf stützt er sich denn? — Eine Stütze hat der „natürliche Indeterminismus“ an jenem menschlichen Individualbewußtsein, von dem wir ausgingen. Für sich allein, und zwar nüchtern aufgefaßt und so gebührend berücksichtigt, gibt dieses freilich keinen Anlaß zu so weitgehender Emanzipation von der Gesetzmäßigkeit des Daseins; davon war schon die Rede. Ein solcher Anlaß entsteht erst, wenn das Individualbewußtsein eine eigentümliche Steigerung erfährt. An die wirklich großen Persönlichkeiten ist dabei nicht zu denken. Hier begegnet uns vielmehr gerade als ein Zeichen der Reife eine lebhafte Empfindung dafür, wie sehr das individuelle Wesen mit all seiner Besonderheit und Größe den ewigen Ordnungen des Daseins unterstellt ist, also eine starke Neigung gerade zu deterministischen Vorstellungen. Es gibt aber auch eine Art Ueberschäumen des Individualbewußtseins, in stürmischer, wohl auch in ruhigerer Form, zumeist als Reaktion gegen einen allzustarken Druck der allgemeinen Ordnungen des menschlichen Gesamtlebens oder als ein Symptom von deren erfolgter Zerbröckelung. Das ist dann ein individualistischer Atomismus. Wir kennen ihn besonders aus dem Zeitalter der Aufklärung mit seinen eigenartigen Versuchen, das menschliche Gesamtleben von lauter Individualatomen aus zu konstruieren; eben damals war ja auch die „Freiheit“ ein Hauptartikel des philosophischen Glaubens. Extravagantere und weniger abgeklärte Formen rumoren in unserer Gegenwart. Schwerlich besitzt einen wirklichen Wahrheitswert, was aus solcher Wurzel emporwächst.

Eine andere Grundlage des „natürlichen Indeterminismus“ ist von allgemein psychischer Art. Ihr verdankt jene Meinung ihre weite Verbreitung und z. T. auch hartnäckige Vertretung; wo dagegen die Hartnäckigkeit mit starkem persönlichen Interesse gepaart ist, dürfte wohl immer etwas von jenem individualistischen Uebermaß mit im Spiele sein. Die allgemeine psychische Grundlage der inde-

terministischen These aber ist die „subjektive Willensfreiheit".

Alle unsere Entschlüsse begleitet das Bewußtsein, so oder auch anders handeln zu können; und dem ausgeführten Entschluß folgt die analoge Vorstellung, es wäre auch die entgegengesetzte Entscheidung an sich möglich gewesen. Hier stehen wir vor dem eigentlichen Ursprung der Theorie von einem liberum arbitrium indifferentiae. Der Zusammenhang zwischen den Motiven des Wollens und dem resultierenden Willensentschluß scheint unterbrochen; es scheint sich etwas dazwischen zu schieben, was außerhalb aller Regelmäßigkeit in der Abfolge der psychischen Ereignisse liegt. Bis zu den widerstreitenden Motiven, die sich dem Subjekt darbieten, reicht dieser Zusammenhang; dann aber findet ganz unabhängig davon diese oder jene Wendung statt nach Maßgabe eines aller gesetzlichen Regelmäßigkeit entnommenen Faktors, der in diese Regelmäßigkeit „von außen" hineingreift.

An dieser Freiheitsidee ist schon reichlich Kritik geübt worden. — Die Tatsache, daß sich dergleichen Meinung unfehlbar einstellt, wo der Mensch sein Innenleben bewußt durchlebt, beweist jedenfalls noch nicht, daß die Vorstellung darum auch zutreffend sein müßte. Wie reich ist doch die unmittelbare Auffassung und der unmittelbare erste Eindruck immer wieder an Irrtümern! Genauere Beobachtung und kritische Reflexion hat schon so oft richtig stellen müssen, was unmittelbar evident erschien. So auch in unserem Fall. Nachweisbar ist unendlich oft die scheinbare Freiheit nur ein Symptom dafür, daß sich das komplizierte Zusammen- und Gegeneinanderwirken der Einzelmotive der klaren Durchleuchtung durch das Bewußtsein entzieht. Auch den Vorgängen der Außenwelt gegenüber sagt man wohl, dieses könne jetzt ebensowohl eintreten wie jenes, oder die Dinge hätten auch einen anderen Verlauf nehmen können als den tatsächlich schon erfolgten. Das ist aber lediglich ein Ausdruck für eine gewisse Unsicherheit unseres Wissens und einen Mangel an voller Bewältigung der ganzen Fülle des Wirklichen durch unsere Einsicht; mehr nicht. Voreilig ist es und unerlaubt, solches Bekenntnis des Nichtwissens umzudeuten, als handle es sich dabei um eine positive Aussage, die uns irgendwelchen Tiefblick eröff-

net in die innerste Struktur der Dinge. Um nichts anders aber steht es mit jenen Sätzen über unsere Willenshandlungen. Auch sie besagen lediglich, daß unserer Einsicht hier Grenzen gezogen sind; sie eröffnen uns aber nicht neue Erkenntnisse. Auch diese Grundlage der indeterministischen These erweist sich nicht als sicher genug; es geht nicht an, Theorien von solcher Tragweite der Erkenntnis darauf zu bauen wie die Lehre von dem Vorhandensein eines der festen Regelmäßigkeit sonst aller Ereignisabfolgen des Wirklichen entnommenen liberum arbitrium.

13.

Viel bedeutsamer als der „natürliche" ist der „ethische Indeterminismus". Im Zusammenhang sei es theologischer, sei es sonstwie religiös orientierter Erwägungen hat ja freilich die Berücksichtigung von beiderlei Art Indeterminismus eine Rolle gespielt. Das eigentliche Stimmungselement des natürlichen Indeterminismus verträgt sich allerdings sehr wenig mit den tiefsten Tendenzen lebendiger Frömmigkeit; ein starkes Pochen auf die individuelle Sonderexistenz wird leicht — und nicht mit Unrecht — als unfromm empfunden. So würde diese ganze Frage im Zusammenhang ernsthaft religiös gestimmter Erwägungen nur in der Form einer Abwehr unberechtigter Ansprüche behandelt werden können, hätte nicht die natürliche Freiheitslehre in der Form der Vorstellung vom liberum arbitrium außerdem noch jene zweite, kaum ausrottbare Wurzel im menschlichen Seelenleben, und — was hier noch bedeutsamer ist — wäre nicht außerdem vorhanden ein engstes Zusammenfließen der Annahme eines liberum arbitrium mit dem „ethischen Indeterminismus". Es scheint ja doch sittliche Verantwortung und alles, was damit zusammenhängt, mit der Behauptung des liberum arbitrium zu stehen und zu fallen. An diesen ethischen Dingen aber hat wenigstens die christliche Frömmigkeit ein starkes positives Interesse; zum mindesten persönliche Verantwortung und Schuld sind ihr zentrale Begriffe. Solches Ineinanderfließen des natürlichen Indeterminismus und des ethischen macht es verständlich, daß

die dogmatische Erörterung reich ist an Versuchen, auch jenem irgendwie gerecht zu werden.[1])

Uns scheint es nun vor allem wichtig, daß deutlich geschieden werde, was so leicht zusammenfließt. Es gilt die Besonderheit des ethischen Indeterminismus klar herauszustellen. Dann allein beantworten sich uns die Fragen zur Zufriedenheit, vor welche sich die theologische Reflexion hier tatsächlich gestellt sieht. —

Der Kern des „ethischen Indeterminismus" ist das Gefühl der persönlichen Verantwortlichkeit. Solches regt sich jeglicher Aufgabe gegenüber, vor welche sich das Individuum als vor seine persönliche Aufgabe gestellt sieht. Es empfindet in solchem Fall allerdings nicht den letzten Erfolg, dafür aber alles aufrichtige Streben zu seiner Verwirklichung als in seine Hand gelegt. Hier soll im Dasein ein Schritt vorwärts geschehen, sei es nun im nächstliegenden Kreise meiner eigenen inneren Entwickelung, sei es darüber hinaus in der Gestaltung weiterer Verhältnisse. Dieser Schritt vorwärts wird sich nicht von selbst machen. Ich werde aufgerufen, mich darum zu bemühen. Tue ich das Meine, wohl mir! Ich habe getan, was eben mir zu tun oblag. Ich habe mich zusammengerafft und in die Wagschale der Ereignisse geworfen, was in meiner Macht stand. Das war kein Sonderliches, sondern eben so viel, wie mir bei meinen Kräften und Anlagen in der Gesamtökonomie des Daseins anbefohlen war. Unterlasse ich es, wiewohl ich die Forderung fühlte, dann weiß ich mich schuldig; ich klage mich selbst an, daß etwas unterblieb, was nicht hätte unterbleiben dürfen. Ich fühle es: ich habe versagt, wo ich nicht hätte versagen sollen; und ich versagte nur darum, weil ich es an mir fehlen ließ.

Ohne Zweifel liegt in dem allen eine gefühlsmäßige Auffassung unserer Selbst als ganz eigentlich autonomer Selbstverursacher bestimmter Vorgänge, bei denen eben auf uns als ernstlich vorwärtstreibende, Neues wirkende und insofern schöpferische Ur-

---

1) Selbst jene Stimmungen starker Wertung des Individuallebens, welche hinter der Behauptung des natürlichen Indeterminismus stehen, haben an der frommen Schätzung grade der einzelnen Persönlichkeiten als der Objekte des göttlichen Heilswillens einen gewissen Rückhalt.

sachen gerechnet ist und die ohne ein solches ganz eigenartiges Einsetzen der Kraft unsererseits nicht statt haben.

Sehr verständlich nun ist, daß in diese sich hier scheinbar eröffnenden eigenartigen Verhältnisse unseres Willenslebens eine genauere Einsicht erwünscht erscheint. In jener gefühlsmäßigen Anmutung, die überdem durchaus nicht alle, vielmehr nur bestimmte unserer Handlungen resp. Unterlassungen begleitet, ist solche wirkliche Einsicht nicht unmittelbar gegeben. Wir gewinnen hier keine metaphysische Einsicht darüber, wie jene autonome Selbstverursachung vollzogen wird, welcher Art innere Struktur des Seelenlebens dahinter steht, geeignet, uns von diesen Vorgängen eine wirkliche Einsicht zu geben. Hier nun vollzieht sich der Bund des ethischen Freiheitsbewußtseins mit dem natürlichen, nämlich mit der Lehre vom liberum arbitrium. Es ist im Menschen eine aller Weltregelmäßigkeit und -gesetzmäßigkeit entnommene Instanz, ein Etwas, das von aller Verursachung unabhängig, von außen gänzlich unbeeinflußbar, als causa causatrix non causata wirkt. Und weil aus ethischen Gründen an Verantwortlichkeitsbewußtsein und Reue festgehalten werden muß als nicht illusionären, sondern wahren Gefühlen, d. h. solchen Gefühlen, die einen wirklichen Sachverhalt zum Ausdruck bringen, darum scheint auch an jenem Stückchen des natürlichen Indeterminismus nicht gerüttelt werden zu dürfen. Schwebt doch jenes ethisch Bedeutsame geradezu in der Luft, so scheint es, sobald sich die Einsicht verliert, welche jene Gefühlsanmutungen stützt und trägt.

Mißlich nur, daß, wie wir sahen, diese Stütze so morsch ist! — Es bedarf zudem der Stütze gar nicht. Die sittliche Verantwortung und Reue auf die Zuverlässigkeit der „subjektiven Willensfreiheit“ und die daraus gesponnene Theorie begründen wollen, das ist ebenso töricht und überflüssig, wie wenn man eine in sich selbst wassersichere Sache in einen lecken Nachen setzen wollte, damit ihr das Wasser nicht schade. Freilich, es ist nicht leicht, die Zwecklosigkeit des Unternehmens einzusehen. Auch hier stehen uns wieder starke Denkgewohnheiten entgegen, deren Irrtum nicht rasch durchschaut ist. Wir müssen wieder ein wenig weiter

ausholen. Und zwar untersuchen wir die Sache zunächst auf einem andern von uns zum Teil schon behandelten Gebiet.

14.

Unser Intellekt kommt der Erfahrungswirklichkeit gegenüber erst dann zur Ruhe, wenn er das „wie“ des Zusammenhangs der Dinge und damit diesen Zusammenhang selbst metaphysisch ergründet zu haben meint. Wir sprachen es uns aber schon aus, daß keine hypothetische Konstruktion der Art auch nur annähernd den objektiven Wahrheitswert besitzt wie die einfache Konstatierung eines Naturgesetzes oder der Gesamtregelmäßigkeit des Daseins. Trotzdem erscheinen so leicht immer wieder grade diese hypothetischen Hilfskonstruktionen als die Grundlage von allem; und es wird nicht nur so getan, sondern ist wirklich die ernsthafte Meinung, als stehe und falle alle Sicherheit der Erkenntnis mit der Sicherheit dieser letzten Hypothesen. Man benimmt sich, als garantiere erst diese Einsicht in das „wie“ der Sache ihr „daß“.

Das nun eben ist jene falsche Denkgewohnheit, die es zu durchschauen gilt; und unausrottbar ist sie eben wegen jener Tendenz auf Einsicht in ein „wie“ des Zusammenhangs der Dinge, auf eine letzte metaphysische Erkenntnis, von welcher aus sich alles in seinem vollen Zusammenhange werde durchschauen lassen.

Der wirkliche Tatbestand unserer Einsicht aber ist folgender. Die weitest tragenden wirklichen Erkenntnisse, in denen wir die realen Zusammenhänge des Daseins am genauesten und zutreffendsten erfassen, das sind die, freilich noch vielfach korrekturbedürftigen, Einzelgesetze und darüber hinaus die schwerlich mehr korrekturbedürftige Idee einer Weltgesamtregelmäßigkeit. Was wir so herausstellen, besitzt unzweifelhaft objektiven Erkenntniswert und ist sichere Wahrheit.

Wir ergänzen es nun durch weitere Konstruktionen, die der einfachen Konstatierung tatsächlicher Ordnungen und Regelmäßigkeiten eine genauere Auskunft darüber hinzufügen sollen, wie das nun alles innerlich zusammenhängt. Diese Hypothesenbildungen sind subjektiv unvermeidlich. Sie bringen uns darum auch, je

mehr sie gelingen und sich möglichst widerstandslos durchführen lassen, mit einem Gefühle ästhetisch gearteter Befriedigung an einer erreichten Abgeschlossenheit des Bildes zugleich eine subjektive Festigung des vorher schon erreichten objektiven Wissens; so scheinen sie demselben eine weitere Sicherung zu geben. Tatsächlich wird durch diesen Hypothesenaufbau nichts objektiv gesicherter. Da haben wir die äußerste Grenze erreicht in jenen Konstatierungen fester Regelmäßigkeiten des Daseins, die im Wesen der Dinge begründet sind. Wir verwechseln nur zu leicht das Gefühl des Sicheren, welches ein in sich Abgeschlossensein unserer Vorstellungen uns gibt, mit der Sicherheit des Wissens, die auf der genauen Orientierung am unmittelbaren Tatbestand beruht, und halten das beides nicht deutlich genug auseinander. Da erscheint dann jene subjektive Versicherung als die Krönung und der Abschluß auch der objektiv begründeten Gewißheit und diese nicht in sich fertig und für sich allein Gewißheit genug ohne jene für das subjektive Bedürfnis so unvermeidlichen Hinzufügungen. Tatsächlich ist sie in ihrer objektiven Art eine durchaus selbständige und in sich selbst sichere Gewißheit. Ob wir nun mit Hilfe dieser oder jener hypothetischen Konstruktion uns bestimmte eigene Daseinsregelmäßigkeiten zurecht zu legen versuchen, ob wir der Gesamtregelmäßigkeit der Dinge die atomistische oder sonst eine Hilfskonstruktion supponieren, oder ob wir endlich allen Hypothesen der Art durchaus skeptisch gegenüberstehen mögen: die Resultate der einfachen Tatsachenorientierung werden davon in der ihnen eigenen Art der Gewißheit nicht berührt. Daß eine Weltregelmäßigkeit ist und daß sich diese Weltregelmäßigkeit darstellt als eine Summe zusammenhängender Einzelregelmäßigkeiten in Gestaltung und Ereignisabfolge, das ist und bleibt gewiß, weil es uns die besonnene und nachdenksame Auffassung immer aufs neue bekräftigt und weil wir, selbst herstammend aus dieser Wirklichkeit und in langer Generationenfolge in ihr und an ihr intellektuell herangewachsen, in uns selbst einen Glauben an die Konstanz dieser Wirklichkeit tragen, den sie uns von Fall zu Fall immer wieder bestätigt. Diese Gewißheit ist tatsächlich ganz unabhängig von den letzten Hypothesen, mit deren Hilfe wir unser

abstraktes intellektuelles Weltbild abzurunden versuchen.

Und weiter: dem objektiven Bestand des Daseins kommen wir durch jene hypothetischen Hilfskonstruktionen nicht näher. Vielmehr dringen wir in der Feststellung der einzelnen Gesetze und in der Gewinnung der Idee der Weltgesamtregelmäßigkeit so nahe heran an die innerste Struktur der Erfahrungswirklichkeit, wie das bei der hier geübten abstrahierenden Orientierung irgend möglich ist. In der Richtung führen uns all jene Hilfstheorien nicht wirklich weiter. Wenn wir von Gesetzmäßigkeit des Daseins reden und halten uns dabei einiges gegenwärtig von den zahlreichen Einzelfällen dieser allgemeinen Gesetzmäßigkeit, dann stehen wir unter einem starken Wirklichkeitseindruck: so ist die Welt, in der wir leben. Reden wir dagegen von Atomen, von Aetherschwingungen u. dergl. mehr, dann operieren wir mit allerlei feinem Handwerkszeug unseres Intellekts, im besten Fall mit Zeichen für ein unbekanntes Wirkliches; es fehlt aber dem allen der Geschmack der Wirklichkeit. Nicht tiefer hinein führt es uns in die Erfahrungswirklichkeit, sondern ist eine Welt von intellektuellen Zeichen und Punkten, die sich in irgendwelchem Abstand vom Wirklichen ihm parallel erstreckt, ohne es selbst zu berühren. Also gerade in einer gewissen Wirklichkeitsferne befinden wir uns mit dem allen, der Pulsschlag des Realen, das uns in der Erfahrung entgegentritt, ist darin nicht zu spüren. Durchaus richtig ist die Empfindung, wohl in einer Welt ewiger Ordnungen, nicht aber in einer Welt der Atome zu leben. —

Machen wir von diesen Erwägungen die Anwendung auf unsern Fall, der allerdings einem anderen Gebiete der Daseinserkenntnis zugehört. Auch hier schien durch eine metaphysische Einsicht in das „wie" der Sache (Lehre vom liberum arbitrium) die einfache Tatsachenkonstatierung des ethischen Selbsturteils einerseits überboten: vermeintlich lernen wir erst mit Hilfe der Lehre vom liberum arbitrium die persönliche Freiheit wirklich kennen; andererseits erst dadurch sicher gestellt: denn ohne jene eindringendere Anschauung vom Wesen der persönlichen Freiheit schwebte ihre nur ethische Behauptung scheinbar in der Luft.

Tatsächlich kommen wir dem, was persönliche Freiheit ist,

durch keinerlei hypothetische Konstruktion über ihr metaphysisches Wesen irgendwie näher als in der unmittelbaren ethischen Erfahrung und Selbstauffassung. Wer recht genau wissen will, was persönliche Freiheit ist, der besinne sich auf seine eigenen ethischen Freiheitserlebnisse. Da ist er der wirklichen Sache am allernächsten. Näher kann er ihr gar nicht kommen; genauer kann er sie gar nicht kennen lernen. Eventuelle hypothetische Konstruktionen darüber, wie diese Freiheit metaphysisch gemacht wird, führen ihn genau ebenso wenig tiefer in die Sache hinein, wie die analogen Konstruktionen der Naturwissenschaft uns der Wirklichkeit näher bringen als ihre einfachen Tatsachenkonstatierungen. Im besten Fall handelt es sich hier wie dort um subjektiv bedeutsame Zeichen. Anders ist die Situation nur insofern, als vielleicht sonst eine Theorie, jedenfalls aber nicht die vom liberum arbitrium, zu dem Zwecke Verwendung finden kann. Denn jene Theorie ist, wie wir sahen, in sich selbst unhaltbar und zudem auch ganz ungeeignet, die Erfahrungen der sittlichen Freiheit uns irgendwie zu veranschaulichen; aller Regel entnommene Willkür ist diese Freiheit ganz sicher nicht.

Ebenso bedarf die eigenartige Gewißheit der ethischen Freiheit, wie sie aus allen Zumutungen und Anforderungen, sowie auch aus allen Versäumnissen unmittelbar an uns herantritt, keiner besonderen theoretischen Grundlegung, als schwebte sie ohne eine solche in der Luft. Wie sie im unmittelbaren Erlebnis am zutreffendsten gegeben ist, so ist sie auch in eben diesem Erlebnis gewiß, braucht es nicht erst mit Hilfe irgend welcher Freiheitstheorie noch zu werden. Daß die Sache ist, das steht auch hier fest ganz unabhängig davon, wie wir uns nun zurechtzulegen suchen, wie sie wohl sein könne. Es ist zwar der für die Gewißheit grundlegende Wirklichkeitseindruck hier ein sehr anderer als bei irgend einer Gewißheit bezüglich der sog. Außenwelt. Dort sind es möglichst objektive Auffassungen und deren fortlaufende Bestätigung durch einander. Hier kann es sich um dergleichen natürlich nicht handeln. Eine Gewißheit über uns selbst steht ja in Frage. Dabei kommen wir zudem in Betracht nicht als fertige, starre Objekte, sondern als unabgeschlossene, sich entwickelnde We-

senheiten. Hier versagt die objektive Auffassung. Wir sind ganz und gar gewiesen an unser Selbsterleben des eigenen Werdens. Dort ist es denn auch, daß uns unser inneres Wesen als sittliche Freiheit bekannt und gewiß wird. Und diese Art Gewißheit bedarf ebensowenig erst einer Versicherung durch methaphysische Theorien, wie durch solche eine Erweiterung oder Vertiefung der hier gewonnenen Einsicht zu erwarten ist.

Für die Idee der sittlichen Freiheit ist also ganz und gar auf den ethischen Erfahrungsbereich zu verweisen. Eben das ist die sittliche Freiheit, was hier je zuweilen erlebt wird. Und es ist gewiß, daß es sich hierbei nicht um illusionäre Vorgänge handelt, daß es vielmehr dergleichen wirklich gibt, wie hier erlebt wird, eben wegen seiner Verflechtung in diesen bestimmten, nämlich den ethischen Erlebniszusammenhang des wollenden Subjekts. Daß wir diese sittliche Freiheit unvermengt halten mit allerlei metaphysischen Theorien, ist von höchster Wichtigkeit. Ihrer Loslösung von solchen hypothetischen Konstruktionen dienten die letzten Ausführungen. —

Es erübrigt nun noch, was wir über den wissenschaftlichen und den religiösen Determinismus sowie über die Wahrheit der indeterministischen These im Vorhergehenden ausgeführt haben, zusammenzunehmen. Vielleicht, daß sich bei unserer Auffassung sehr wohl zusammen verträgt, was andere Auffassung in einem unlöslichen Widerspruch der Behauptungen festhält.

IV. Die Vereinbarung der Behauptungen.

15.

Naturgesetz und Freiheit, Naturgesetz und Gottes Allwalten, Gottes Allwalten und die menschliche Freiheit: das sind die drei Gegensatzpaare, an deren Vereinbarung sich das menschliche Denken schon so viel vergeblich bemüht hat. Denn es stehen nicht nur gegeneinander der Indeterminismus auf der einen, beiderlei Formen des Determinismus auf der andern Seite; auch zwischen dem wissenschaftlichen und dem religiösen Determinismus hat es trotz aller Bündnisse und eigenartigen Verschmelzungen manche

heftige Kontroverse gegeben, und das um so mehr, je energischer der religiöse Determinismus mit dem Glauben an einen persönlichen Gott verbunden war. In dreifacher Erwägung also werden wir unsere Untersuchung zu Ende führen müssen. —

Fast alle Beschäftigung mit dem Problem „Naturgesetz und Freiheit" bewegt sich, so viel wir sehen, irgendwie auf dem Boden vermeintlicher metaphysischer Einsichten. Entweder wird die Freiheit, oder es wird das Naturgesetz oder auch beides in diesem Sinne verstanden. Wir brauchen uns hier auf alle die Kontroversen und Künste nicht mehr weiter einzulassen, die das eherne Naturgesetz oder Aehnliches gegen das Vorhandensein eines liberum arbitrium auszuspielen oder beides irgendwie zu vereinbaren suchen. Unsere Untersuchung stellt sich von vorne herein auf einen ganz andern Boden. Die vorhergehenden Darlegungen haben denselben zu kennzeichnen versucht. Danach ist die Situation für uns die folgende.

Der Wirklichkeit, wie wir sie kennen, sind feste Regelmäßigkeiten wie in der Gestaltung der Dinge, so auch in der Einzelabfolge der Ereignisse wesentlich. Wir sind der wohlbegründeten Meinung, daß solche Regelmäßigkeit im innersten Wesen der Dinge wurzelt. Wir lehnen aber ab als zu weitgehend die Behauptung, solche feste Regelmäßigkeit allgemeiner Gesetze sei das Wesen der Welt; ebenso lehnen wir ab als eine falsche metaphysische Konstruktion alle Vorstellung von einem Zwang, kraft dessen sich diese Regelmäßigkeit durchsetzt. Niemals wird mehr erreicht, als eine genauere Einzelbeschreibung dieses oder jenes Zuges der Weltregelmäßigkeit, die wir so allerdings in immer weiterem Umfange kennen lernen. Auch befestigt sich dadurch unsere Ueberzeugung, daß diese Regelmäßigkeit sich wirklich durchgängig überall findet, d. h. aber eben, daß sie dem Dasein wirklich wesentlich ist. Neben der durchgängigen Regelmäßigkeit und unbeschadet derselben weist die Wirklichkeit unserer Erfahrung aber auch andere wesentliche Grundzüge auf. Wir redeten da von einem principium individuationis und wiesen auf den Fortgang der uns bekannten Weltereignisse hin.

Das führt uns nun unmittelbar hinüber zu demjenigen, was

wir als Wahrheit des natürlichen und des ethischen Indeterminismus gelten ließen. Das eine war eben jene Anerkennung des Individuellen als eines wirklich Besonderen, das mehr ist als nur Exemplar der Gattung oder Einzelfall eines allgemeinen Gesetzes. Wie sehr alles Individuelle unter jenen Regelmäßigkeiten steht, doch ist es durchweg ein Etwas für sich. Es ist nicht einfach ein Produkt der allgemeinen Weltregelmäßigkeit, die vielmehr all dieses Einzelnen bedarf, um überhaupt sein zu können. Es ist vielmehr dem Dasein wesentlich, in einer unendlichen Individualfülle zu existieren, die allerdings tatsächlich nirgends aus gewissen allgemeinen Regelmäßigkeiten herausfällt. Sehr wohl möglich, daß diese über das Einzelwesen hinausreichende Weltregelmäßigkeit, weit entfernt die Rolle eines äußeren Zwangssystems zu spielen, sich gerade aus dem Innern der Individualexistenzen herauswirkt, indem diese ihr Individualleben ausleben. Doch brauchen wir das hier nicht weiter zu verfolgen: es genügt, daß Weltregelmäßigkeit, wie wir sie verstehen, und Selbständigkeit des Individualwesens keine Gegensätze sind, daß sie vielmehr sehr wohl zusammengedacht werden können, wie sie denn auch in der Wirklichkeit unserer Erfahrung zusammen sind. Nur das hypostasierte Naturgesetz mit seinem äußeren Zwang und die überstiegene Vorstellung einer von aller Regel emanzipierten Individualexistenz sind unvereinbare Gegensätze.

Und was den „ethischen Indeterminismus" betrifft, da scheidet für uns ja aus die Lehre vom liberum arbitrium. Wir haben es hier nur zu tun mit der Freiheitserfahrung des sittlich (wie überhaupt des geistig) strebenden Menschen, wie wir sie im Vorhergehenden zu beschreiben versuchten. Die Frage ist: wird diese Selbstbeurteilung illusorisch, weil im Dasein durchgängig Regelmäßigkeit herrscht? Ja, warum sollte sie deshalb illusorisch werden? Es ist kein Grund vorhanden zu der Annahme, diese „ethische Freiheit" müsse aus der Daseinsregelmäßigkeit herausfallen. Das behauptet auch niemand. Nur gegen ein zwingendes Naturgesetz protestiert das ethische Freiheitsbewußtsein; damit zusammen vermag es nicht zu bestehen. Das zwingende Naturgesetz aber existiert nur in Menschengehirnen; in der Wirklichkeit unserer Er-

fahrung ist jene durchgängige Regelmäßigkeit vorhanden. Warum aber diese Weltregelmäßigkeit nicht mitten in alledem, was uns im sittlichen Streben an realen Kraftentfaltungen entgegentritt, ihren ungehinderten Gang sollte gehen können, das ist in der Tat nicht einzusehen.

Es ist hier auch noch ein Weiteres zu bedenken. Jene Anforderungen und Zumutungen, jene Leistungen und jenes verschuldende Versagen: die Erfahrung von dem allen gehört gleichsam in einen anderen Aufriß des Wirklichen wie Naturgesetz und Regelmäßigkeit. Es war schon mehrfach davon die Rede, daß die Orientierung an dem in allem Wechsel der Gestalten und in allem Fortgang der Ereignisse immer Gleichen und immer Wiederkehrenden wohl eine richtige, nicht aber eine ausschöpfende Erkenntnis der Erfahrungswirklichkeit vermittelt. So gewiß jene gesetzliche Gleichförmigkeit in der Abfolge der Einzelereignisse ein durchgängiges Strukturelement des Wirklichen ist, ebenso gewiß ist die Wirklichkeit nicht lediglich nach diesem Schema konstruiert. Neben dieser Orientierung im Grundriß gibt es auch eine Orientierung im Aufriß. Und da erfahren wir andere Dinge. Hier ist die Rede von dem Fortgang der Ereignisse. Diese neue Orientierung hebt die Richtigkeit der anderen nicht auf. In dem Fortgang der Ereignisse ist überall jene Regelmäßigkeit; es bedarf nicht ihrer Aufhebung, um dem Fortgang Raum zu machen. Der Fortgang ist ebenso etwas für sich neben ihr, wie die Fülle des Individuellen. — Und hierher gehören nun jene ethischen Selbstbeurteilungen und -verurteilungen. Wie sich das Dasein unbeschadet seiner festen Regelmäßigkeiten und Ordnungen vorwärts schiebt, hier können wir es belauschen. Nirgends hören wir so vernehmlich den Zeitenwebstuhl arbeiten, wie hier. Hier umspült uns der Strom der Wirklichkeit, ja er durchrauscht unser innerstes Sein. Aber selbstverständlich ohne uns aus den festen Regelmäßigkeiten des Daseins herauszuspülen, innerhalb deren er selbst weiter rinnt.

Das Problem: „Naturgesetz und Freiheit" ist damit für uns erledigt. Für unser Verständnis beider Größen gibt es hier keine Schwierigkeit. — Wir gehen über zu dem nächsten Punkt: „Naturgesetz und Allwalten Gottes".

16.

Hier kann ich mich begnügen, frühere Ausführungen in dieser Zeitschrift[1]) kurz zu wiederholen und ihnen einiges Ergänzende hinzuzufügen. Dort versuchte ich zu zeigen, daß sich die religiöse Ueberzeugung nicht nur ganz allgemein irgendwelchen Allwaltens Gottes, sondern eines lebendigen Allwaltens eines persönlichen Gottes mit der durchgängigen Gesetzlichkeit alles Geschehens ganz wohl verträgt. Zu dem Zwecke unterzog ich die religiöse Ueberzeugung von der Persönlichkeit Gottes einer religiös-kritischen Analyse. Das Resultat war die Scheidung zwischen der Anwendung einer psychischen und derjenigen einer geistigen Persönlichkeitsidee auf Gott. Die erstere wies ich, soweit sie in der geistigen Religion mit Recht statt hat, dem Gebiet der lediglich subjektiv bedeutsamen, nicht objektiv gültigen Veranschaulichung zu. Von der Idee der geistigen Persönlichkeit Gottes suchte ich zu zeigen, wie es sich hier nicht um irgend welche metaphysische Beschreibung der Art des göttlichen Daseins und Wirkens handle, vielmehr um einen Ausdruck für bestimmte Ueberzeugungen und Erfahrungen des werdenden Persönlichkeitslebens des Menschen in seinem Verhältnis zur weltwaltenden göttlichen Macht. Es waren das ganz ähnliche Scheidungen, wie sie auch der Zusammenhang dieses Artikels gebracht hat (vgl. S. 106 ff.). Als Resultat ergab sich: ein Gegensatz zwischen der Vorstellung von Gottes lebendig-persönlichem Allwalten und derjenigen durchgängiger Gesetzlichkeit des Daseins ist nur vorhanden bei einer falschen Einschätzung der Züge psychischen Persönlichkeitslebens im Zusammenhang der religiösen Gottesvorstellung. Ganz sicher verträgt sich mit der uns bekannten Art der Erfahrungswelt nicht die Vorstellung, daß über und in ihr ein vergrößerter Mensch waltet; und zwar gilt das nicht nur bezüglich des einen Grundzuges der Wirklichkeit, der uns hier gerade beschäftigt, nämlich ihrer durchgängigen Gesetzlichkeit, sondern auch noch in mancher anderen Hinsicht. Die Ueberzeugung

1) Vgl. „Das Bewußtsein der vollen Wirklichkeit Gottes“ Jahrgang 1902 und „Die lebendige Persönlichkeit Gottes, seine Immanenz und Transzendenz als religiöses Erlebnis“ Jahrgang 1904 dieser Zeitschrift.

dagegen von einem lebendigen geistpersönlichen Allwalten Gottes kollidiert nicht mit diesem oder sonst einem wesentlichen Charakterzug des Wirklichen; wir vermögen mitten in aller Gesetzlichkeit des Geschehens sehr wohl die Erfahrung zu machen, wie eine höhere Macht uns in dem allen auf mancherlei Weise zu persönlichem Leben erzieht und treibt. Die Schwierigkeiten entstehen hier überall erst da, wo die ganze ungesichtete oder nicht genügend gesichtete Fülle der religiösen Vorstellungen als objektiv zutreffende Erkenntnis und irgendwie Beschreibung eines Wirklichen dogmatisch festgelegt wird. Wir redeten oben von einer Nemesis, die solchem Verhalten folgt; wir können das hier in erweitertem Sinne wiederholen.

Diese früheren Ausführungen, deren Hauptsache ich soeben wiederholte, sind von verschiedener Seite dem Einwand begegnet, unvermeidlich komme dabei in die Fassung des göttlichen Allwaltens etwas Starres und Unbewegliches, das sich mit dem lebendigen und innig persönlichen Charakter des christlichen Gottesglaubens nicht vertrage. Der Anschein entsteht, weil mich dort in meinen Ausführungen bewußtermaßen der Gegensatz bestimmte gegen allerlei Versuche, der Erkenntnis von dem durchgängigen Vorhandensein fester Regelmäßigkeiten in aller Abfolge der Einzelereignisse im apologetischen Interesse etwas abzumarkten. Im Gegensatz dazu betonte ich dort eben jene feste Ordnung. Und nach wie vor erscheint es mir höchst wichtig, daß wir Ernst machen mit diesem Grundzug der bis zur Gegenwart gewonnenen Welterkenntnis. Erwächst uns doch hier wie auch an anderen Punkten des wissenschaftlichen Weltbildes ein starkes Hindernis gegen alle Verendlichung und Vermenschlichung Gottes. Das darf uns nicht bange machen; das müssen wir vielmehr mit Dank und Freude begrüßen. Die Wissenschaft, recht benützt, macht Gott größer in unsern Augen, indem uns sein weltwaltendes Wesen ersichtlich über unser menschliches und sehr endliches Fassungsvermögen hinauswächst.

Leicht verständlich ist aber, wie jener Anschein entstehen konnte, als erstarre bei meinem Versuch Gottes Weltwalten, wie in die Fesseln eines harten Zwanges geschlagen. Es war wohl

der vorhandenen Denkgewohnheit zu viel zugemutet, mit einer tatsächlichen festen Regelmäßigkeit in der Abfolge der Einzelereignisse nicht ohne weiteres den Gedanken eines ehernen Zwanges zu verbinden. Gottes in solcher Form sich vollziehendes Walten sah man unwillkürlich unter dem Gesichtspunkt der mechanischen Notwendigkeit oder was sonst für ein Schlagwort sich dafür anbieten mag. Das ist nun natürlich meine Meinung nicht. Die Ausführungen im ersten Teil dieses Artikels beweisen es. Und hierin nun liegt die Ergänzung meiner früheren Darlegungen. Alle Schwierigkeiten verschwinden hier erst dann, wenn man nicht nur den Gedanken des persönlichen Allwirkens Gottes, sondern auch den Gedanken der Naturregelmäßigkeit richtig denkt, letzteren so, wie wir es oben ausführten. Dann erst finden sich die beiden wirklich harmonisch zusammen. Wir wissen nicht, wie jene Regelmäßigkeit des Einzelgeschehens „gemacht wird"; wir besitzen über sie keinerlei metaphysische Einsicht. Wir wissen nur, sie ist durchgängig vorhanden und dem Dasein grundwesentlich. Wir wissen auch nicht, wie Gott sein Allwalten in der Welt anstellt; wir wissen nur im Glauben, daß sich sein Allwalten wirklich durchgängig vollzieht, wohin es geht [1]), überdem wie es uns überall zur Erfahrung kommt [2]). Daraus ergibt sich, daß Gott unmittelbar *in* jenen Regelmäßigkeiten walten muß, nicht etwa zwischen ihnen sich bewegt, sie benutzt oder gar sie beiseite schieben müßte, wenn er etwas Besonderes erreichen will [3]). Er *kann* aber darin auch walten ohne jegliche Einbuße an Freiheit seines Wirkens. In uns letztlich verborgener Weise wurzeln jene festen Regelmäßigkeiten im innersten Bestande der Welt. Trägt Gott all dies Weltdasein mit seinem Allwalten, dann wurzeln auch jene Weltregelmäßigkeiten letztlich in seinem lebendigpersönlichen

---

1) Vgl. unter 11. dieses Artikels.

2) Vgl. a. a. O. Jahrgang 1904 dieser Zeitschrift.

3) Die Konsequenzen, die sich von hier aus bezüglich des alten Wunderglaubens ergeben, sind unschwer zu erkennen. Eine *religiöse* Kritik an demselben habe ich an anderer Stelle zu geben versucht. Vgl. meine Schrift: Die geistige Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Person Jesu. Göttingen 1903. 2. Kapitel.

Allwalten, sind nichts anderes als eine Form desselben. Und mehr ziemt uns nicht zu sagen.

Es gilt hier einmal den Gedanken einer wirklich weltwaltenden geistpersönlichen Macht für unsere Welterkenntnis ganz ernsthaft ausdenken. Die Vorstellung von einem höchsten Wesen, das in einer anderen Wirklichkeit lebt und webt als die ist, welche wir kennen gelernt haben und in der wir leben — gewiß, festhalten läßt sich das wohl mit allem Zubehör des alten Weltbildes; aber ist das der lebendige Gott, den der Glaube nicht nur irgendwie will denken können, sondern gerade als die allwaltende Macht in der realen Wirklichkeit, in welcher wir mit all unserem Vorstellen, Denken und Empfinden zu Hause sind? Eine geistpersönliche Macht, die in der Welt unserer Welterkenntnis allwaltend ist, das verlangt der Realismus persönlicher Frömmigkeit, die Wirklichkeitserfahrung sein will, nicht nur eine Befreundung mit altüberlieferten Vorstellungen. Dann aber müssen wir es wagen, alle anthropomorphistische Anschaulichkeit hinter uns zu lassen. Daß wir uns dem Allwalten Gottes in der Welt unserer Erfahrung und unserer Erkenntnis wirklich nahe wissen können, und zwar ganz unmittelbar eben in dieser wirklichen Welt selbst mitten darin, ohne daß wir es nötig haben, für die Stunden der religiösen Andacht aus dieser Weltwirklichkeit herauszutreten in eine Kapelle, deren Wände mit den sehr ehrwürdigen Weltbildern früherer Geschlechter bemalt sind: das ist die wichtige Sache. Und es ist unendlich viel wichtiger, daß wir uns unmittelbar in der Wirklichkeit der profanen Welterkenntnis dem Allwalten Gottes nahe wissen können, als daß wir uns imstande sehen, dies Allwalten Gottes mit unseren kleinen Vorstellungen und Anschauungen auszuschöpfen. Jedenfalls ist es nicht unfromm, wenn einmal über Gottes Wesen und Walten gedacht sein soll, solche Gedanken zu denken, die uns deutlich an die Grenze unserer Fähigkeit führen, indem wir sie vielleicht nur grade noch und mit Anstrengung auffassen und festhalten können[1]).

---

1) Es sei noch einmal hervorgehoben, daß es unserem Versuch ganz fern liegt, das Walten der höchsten Macht über Alles, zuwider einer geistpersönlichen Fassung derselben, ganz oder zum Teil in einen toten

17.

Es erübrigt noch eine kurze Behandlung des dritten Punktes: Gottes Allwalten und die menschliche Freiheit.

So wenig wir uns auf einen Versuch einließen, Gottes Weltwalten gegen die Sphäre einer irgendwie als selbstwirksam gedachten Naturregelmäßigkeit so oder so abzugrenzen — wir vollzogen vielmehr kühnlich die Ineinssetzung: Gott, wie er wirklich allwirksam ist, wirkt und waltet selbst in der festen Gesetzmäßigkeit des Daseins — ebenso wenig ist es unsere Absicht, uns um irgend ein reinliches Nebeneinander der göttlichen Ursächlichkeit und der menschlichen Freiheit zu bemühen. Dergleichen ist nur dort erforderlich, wo man von beidem irgend eine wirkliche Anschauung zu besitzen meint, die als metaphysische Einsicht gilt, d. h. wo die Lehre vom liberum arbitrium und irgendwelcher dogmatisierte Anthropomorphismus nebeneinander stehen.

Wir bewegen uns auf einem ganz anderen Boden. Für uns ist das Eine die religiöse Ueberzeugung vom Allwirken Gottes, befreit von aller Ueberschätzung der Erkenntnistragweite der sie umrankenden Anthropomorphismen [1]; und das andere ist, neben jener Selbstwesenheit des Individualdaseins [2], die ethische Freiheit [3]. Dieses beides mit dem Erstgenannten zusammenzudenken, dem steht kein Hindernis im Wege. Der Fromme vollzieht solche Zusammenfassung ganz unwillkürlich, ohne daß er irgend welche Schwierigkeit, geschweige denn Unvollziehbarkeit des Gedankens dabei empfindet. Alle Schwierigkeit entsteht erst mit dem Einsetzen falscher begrifflicher Konstruktionen. Ausgeschlossen ist hier allerdings der individualistische Atomismus und die gottlose Freiheit des liberum arbitrium. Die Selbstwesenheit des Individualdaseins und die ethische Freiheit dagegen können gradezu nur

---

Mechanismus einzuspannen. Denn unseres Erachtens ist ja dieser tote Mechanismus nichts Wirkliches; es ist nur ein menschlicher Gedanke, zur realen Weltregelmäßigkeit hinzugedacht. Für unsere Auffassung sind die kritischen Erwägungen unter I sehr wesentlich.

1) Vgl. Teil II dieses Artikels.

2) Vgl. Punkt 12.

3) Vgl. Punkt 13 und 14.

unter der Voraussetzung eines geistpersönlichen Allbewirkers wirklich ausgedacht werden; so wenig widersprechen sie dieser Idee. Das Individualdasein, je mehr es sich als werdendes erfaßt und in individual-persönlichem Leben sich ein Ziel gesetzt sieht, bedarf der Wurzelung in einem solchen Allbewirker; sonst schwebt es in einer erdrückenden Einsamkeit des kosmischen Getriebes. Und die sittliche Freiheit gewinnt eine wirkliche Sicherheit ihres Bestandes tatsächlich erst in dem Gedanken, daß letztlich Gottes übergreifende Macht Wollen und Vollbringen wirkt.

Wir brachten oben die sittliche Freiheit mit dem realen Fortgang des Daseins zusammen. Der letzte Bewirker dieses Fortgangs, der allein seinen stetigen Gang zu garantieren vermag, ist der geistpersönliche Weltwille Gottes. Er wirkt darum auch **in** den Taten der sittlichen Freiheit. „Wie", das wissen wir nicht. Es ist aber durchaus nicht ein Widerspruch in sich, diesen Gedanken zu denken.

Es sei nocheinmal hervorgehoben, daß alle diese Vorstellungen auf einer durchaus anderen Ebene liegen als alle Versuche, irgendwelche Freiheits**lehre** und ausgeführte Gottes**lehre** zusammen zu denken. Unsere Darlegungen sind aber auch nicht eine Flucht in das Gebiet göttlicher „Geheimnisse", soll heißen „Widersprüche", wie man sie in solcher Lage gerne unternimmt, nachdem man sich in allen möglichen dogmatischen Festlegungen vollständig verirrt und verwirrt hat. Wir kehren vielmehr diesem ganzen Gebiet entschlossen den Rücken.

Also eine Auffassung der Weltgesetzlichkeit und ein Verständnis der Freiheit, die sehr wohl nebeneinander bestehen können, weil sich beide in den ihnen zukommenden Grenzen halten, das eine klar erfaßt als ein wirklich letzter Gedanke einer bestimmten Art wissenschaftlicher Orientierung in der Welt, das andere als nicht eigentlich eine metaphysische Einsicht, sondern als ein Erleben; zudem gehört dieses Erleben der Freiheit in den Zusammenhang des Fortgangs der Dinge, von welchem jene wissenschaftliche Orientierung abstrahiert. Und eine Ueberzeugung von einem göttlichen Allwirken, die auf alle Anschauung dieses Allwirkens verzichten kann, eben weil sie Ueberzeugung ist, und sich darum

in keiner Weise behindert sieht, in einer Weltregelmäßigkeit, die nicht zwingt, weil sie kein Wesen für sich ist, und in einer Freiheit, die sich zugleich als Abhängigkeit zu fühlen weiß, dieses göttliche Allwirken vertrauend anzubeten.

Unser Verfahren bestand letztlich darin, daß wir allerlei metaphysische Hirngespinste uns aus dem Sinne schlugen und uns statt dessen möglichst eng an die eigentliche Weltauffassung, an das geistige Erleben und an die fromme Ueberzeugung selbst hielten. Da entschwanden die Schwierigkeiten. Wir haben bei dem allen die Empfindung eines Menschen, der aus allerlei Phantasien über die Wirklichkeit in die Wirklichkeit selbst zurückkehrt und findet, daß die Widersprüche, die ihn ängstigten, nicht der Wirklichkeit selbst eigneten, sondern nur den Phantasien über sie; und daß die Tiefe und das Geheimnis der Wirklichkeit anderswo liegt als in ihr anhaftenden unlösbaren theoretischen Widersprüchen.

Aber es vergeht einem die Luft in dieser so wenig faßbaren Wirklichkeit. — Gewiß, dem Intellekt vergeht das Atmen, aber eben dort, wo sein Reich endet. Mit vollen Lungen vermag aber die Persönlichkeit weiter zu atmen; ihr sind sittliche Freiheit und göttliches Allwirken durchaus nicht so dünne und feine Dinge, wie dem Verstande, wenn er sie zu fassen versucht. Ihr ist beides ein sehr deutliches und starkes Erlebnis.

Thesen und Antithesen.

In seiner vor Kurzem erschienenen Dogmatik (Der christliche Glaube 1906, S. 350) bekämpft Häring unter den „Umdeutungsversuchen, die zur Leugnung des Bittgebets führen", als „den feinsten dieser Art", Schleiermachers Ausführung, das Gebet sei der von Gott selbst gesandte Vorbote der Erhörung, mit ihr von Gott geordnet. Man dürfe also wirklich sagen: es wäre Etwas nicht geschehen, wenn nicht gebetet worden wäre; nur nicht: es ist Etwas geschehen, weil gebetet worden ist. Nach Häring hebt die Schleiermachersche Fassung „die Grundvoraussetzung alles Gebetslebens, den realen Verkehr zwischen Gott und Mensch, auf".

Wäre die von Häring versuchte Widerlegung zutreffend, so würde die von ihm erhobene Instanz dem Glauben selbst das Todesurteil sprechen. Ist nicht, in der Tat, nach evangelisch reformatorischem Verständnis, der lebendige Glaube als Heilsvertrauen eine Wirkung Gottes? Hört er darum auf, „den realen Verkehr zwischen Gott und Mensch" zu bezeichnen? Ist ein solcher Verkehr anders möglich als in der Form des gottgewirkten Glaubens? Warum sollte von der Betätigung des Glaubens, dem Gebet, nicht dasjenige gelten, was wir von dem Glauben aussagen?

Was ist Schleiermachers Lösungsversuch im Grunde anderes als die Wiederaufnahme und die weitere Ausführung des tiefen Wortes, das Pascal den Herrn zu seinem Jünger sagen läßt: „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest?" Es darf an den schönen Kommentar erinnert werden, den Sabatier zu diesem Texte geliefert hat: „Es bleibt kein gläubiges Gebet unerhört, weil Gott selbst dieses Gebet eingibt. Das Suchen nach Gott kann nicht vergeblich sein; denn sobald ich mich anschicke, ihn zu suchen, ist er es selbst, der mich findet und erfaßt." (Religionsphilosophie, franz. Ausg. S. 33; deutsche Uebers. von A. Baur, S. 24.) Sollte nicht Röm. 8, 26 diese Erklärung rechtfertigen?

Auf die folgenden Bemerkungen Härings, die, wenn ich recht sehe, gegen Steinmann (ZThK 1902, 480—481) gerichtet sind, möchte ich antworten: Freilich erlebt der Glaube in jeder gewährten Bitte eine göttliche Gnade. Wird er aber nicht auch eine versagte Bitte als Gnade zu deuten vermögen? Lebt er nicht der Gewißheit, daß Gottes Versagen einen Segen in sich schließt? Wo der himmlische Vater seinen Kindern ein erflehtes Gut vorenthält, dürfen sie die Zuversicht hegen, daß er ihnen ein besseres, ihrem wahren Bedürfnis entsprechenderes bestimmt und zugedacht hat. Sein Nehmen ist nur eine besondere Form des Gebens. 2. Kor. 12, 7—9. P. Lobstein.

Zu Thiemes Aeußerungen auf S. 61 möchte ich mir die Frage erlauben: Muß nicht die ganze Betrachtung schief werden, wenn man in solchen Grundfragen das sittliche und das religiöse Erleben isoliert? Er schreibt: „Wollte man sagen, das gute Naturell müsse im reifen Christenmenschen als sittlich gelten, weil er es nicht besitze, ohne es, das Erbgute und das Individualgute, sittlich erworben zu haben, so wäre doch zu betonen, daß es eben kein erkämpftes oder in Kämpfen wider das Fleisch behauptetes Sittliches ist". Direkt und mit Bewußtsein für sich genommen, das kann man zugeben, braucht diese oder jene Seite meines Naturells nicht erkämpft zu sein. Aber sind sie nicht doch alle ohne Ausnahme in einem Entscheidungskampfe mit dem Fleische neu erworben? Wer es wagen will, sich als „reifen Christenmenschen" anzusehen, der hat auch vor der Frage gestanden, für wen er da sein wolle, für sich, für etwas Vergängliches, oder für Gott. Darauf die Antwort finden kann man aber gar nicht, ohne daß man an sich und seinem Naturell die Freude gründlich und allseitig verloren hat, vor allem an dem Erbguten und dem Individualguten; denn eben in diesem hat die „Knechtschaft des Fleisches", die Unfähigkeit „nicht an sich zu denken", sondern für das Ewige allein dazu sein, ihren festesten Halt. Das gilt gerade von den Besten, die weder durch Sinnlichkeit, noch durch Mammon, oder Ehre und Macht gebunden werden. Erst dann, wenn unserem Naturell durch den Dienst des neuen Herrn eine neue Naivität des Wirkens und Entfaltens geschenkt ist, können wir doch anfangen zu sagen, daß wir „reife Christenmenschen" sind. Diese neue Naivität ist aber immer erst das Ende eines längeren oder kürzeren, mehr chronischen oder mehr akuten „Kampfes mit dem Fleisch". Wir sind dann „Heilige" geworden. Heilige ist aber ein Ausdruck von sowohl religiösem, wie sittlichem Gehalt. Reinhold Schmidt.

Antwort.

Es wird gar nicht schwer halten, daß Schmidt und ich uns über das sittliche Erwerben des guten Naturells verständigen. Die ganze Betrachtung mußte nicht schief werden, das sittliche und das religiöse Erleben wurden nicht isoliert, weil ja mit „sittlich" im Zusammenhang der ganzen Betrachtung alles mit dem Gefühl der Selbsttätigkeit, der Selbstverantwortlichkeit, der Pflicht Erlebte gemeint war, nicht etwa nur das Sittliche in einem engeren Sinne, d. h. das auf die Welt Gerichtete, sondern auch das Religiöse, d. h. das auf Gott Gerichtete, worunter der Wille „für das Ewige allein da zu sein", „der Dienst des neuen Herrn" fällt. Auch „gut" in der Rede vom „guten Naturell" umfaßt sowohl auf die Welt als auch auf Gott gerichtete Triebe.

Auf die Frage, ob nicht alle guten Seiten unsres Naturells „ohne Ausnahme in einem Entscheidungskampfe mit dem Fleische neu erworben" seien, ist zu antworten, daß dieses „Neuerwerben" darin besteht, daß zu den kraft guten Naturells gelingenden Betätigungen jenes Gefühl der Selbsttätigkeit bei ihnen, der Selbstverantwortlichkeit für sie, ihrer Pflichtmäßigkeit hinzutritt und zwar der Selbsttätigkeit für Gott als „neuen Herrn", der Selbstverantwortlichkeit vor Ihm, der Pflicht, auf Ihn alle Betätigungen (aktuell oder virtuell) hinzuordnen. „Hinordnung" ist ja bekanntlich der gar nicht üble Terminus der römischen Moraltheologen. Die Hinordnung aller Betätigungen auf Gott seitens des reifen — dies Prädikat bedeutete kein „Wagnis", sondern meinte den erwachsenen, zur Selbstbesonnenheit gekommenen — Christenmenschen ist in der Tat „immer erst das Ende eines längeren oder kürzeren, mehr chronischen oder mehr akuten »Kampfes mit dem Fleisch«, mit der Sucht, „an sich zu denken", statt „für das Ewige allein da zu sein". Auf dieser allgemeinmenschlichen selbstsüchtigen Unfrömmigkeit beruht es, daß die Sittlichkeit des Christenmenschen im Ganzen eine erkämpfte ist. Auf dieser allgemeinmenschlichen selbstsüchtigen Unfrömmigkeit beruht es auch, daß „man an sich und seinem Naturell die Freude gründlich und allseitig verloren hat" insoweit, als man auch die guten Seiten seines Naturells eben im Dienst des lieben Ich erfunden hat. Aber die guten Seiten unsres Naturells haben durch den Unwert dieser unfrommen Hinordnung nicht ihren immanenten Wert als an sich gute Gaben verloren, womit uns Gott begnadet hat, woran wir demütig-dankbare Freude haben dürfen. Es ist solcher Freude wert, wenn uns kraft guter Seiten unsres Naturells auf einzelnen Gebieten gute Betätigungen gelingen, ohne daß wir die entgegengesetzten fleisch-

lichen Triebe niederkämpfen müßten. So zustande kommende gute Betätigungen können nicht als erkämpftes sittliches Verhalten gelten. Von der Sittlichkeit des Christenmenschen erklärt sich im Einzelnen manches aus seinen guten Naturanlagen: solches ist „für sich genommen" nicht erkämpft — erkämpft ist nur seine Hinordnung allein auf Gott. So schreibt auch Schmidt: „Direkt und mit Bewußtsein für sich genommen, das kann man zugeben, braucht diese oder jene Seite meines Naturells nicht erkämpft zu sein".

Man darf wohl gegen den Verdacht, daß „man in solchen Grundfragen das sittliche und das religiöse Erleben isoliert", daß man in der „Heiligkeit" des Christen „den religiösen Gehalt" übersieht, auf eine eigene frühere Ausführung verweisen. Ich habe in meinem Buch „Die sittliche Triebkraft des Glaubens" S. 75—87 im Anschluß an Luther die Hilfstriebkraft des Glaubens zu naturentstammten guten Werken gewürdigt. S. 75/6 schrieb ich, Luther meine nicht, „daß alle Betätigungen des Gläubigen vom Glauben selbst hervorgetrieben würden, was eine offenbare Uebertreibung einschlösse, sondern nur daß sie alle vom Glauben her eine eigentümliche Bestimmtheit an sich tragen, auf der ihre Güte beruht. »In diesem Werk (dem Glauben in Christum) müssen alle Werke gehen und ihrer Gutheit Einfluß gleich wie ein Lehen von ihm empfangen«. Der Glaube verhält sich zu den guten Werken wie die Gesundheit zu den Gliederbewegungen". Es gibt nicht nur dem Ungeschick abgekämpfte, durch Uebung erworbene Gliederbewegungen, sondern auch solche, die auf angeborener Geschicklichkeit oder natürlicher Grazie beruhen. Aber keine von beiden Arten kann ohne die Gesundheit der Glieder voll gelingen. So weiß ich auch, daß die der zweiten Art von Gliederbewegungen analogen Tüchtigkeiten des Christenmenschen, vor die ihm Gott nicht den Schweiß des Kampfes mit den entgegengesetzten fleischlichen Trieben gesetzt hat, sich ohne den Glauben nicht wahrhaft gut betätigen. Vgl. auch meine Bemerkungen über μέτρον πίστεως Röm. 12, 3 in der ZntW 1907, 28—30.

Thieme.

Vor einiger Zeit habe ich in der Deutschen Literaturzeitung (1905, Nr. 52) die programmatische Habilitationsvorlesung des Dorpater Girgensohn (Die moderne historische Denkweise und die christliche Theologie. Leipzig 1904) besprochen und seine Bezeichnung der kritischen Theologen als „ungläubig" aufs schärfste verurteilt. Dabei habe ich u. a. eine Wendung gebraucht, die Girgensohn, wie ich höre, als persönliche Beleidigung aufgefaßt hat. Gemeint gewesen ist sie frei-

lich als solche ganz und gar nicht, was ich hiermit ausdrücklich zu erklären gerne Gelegenheit nehme. Wenn ich mich aber vielleicht zu einer Schärfe des Ausdrucks habe hinreißen lassen, die in der wissenschaftlichen Polemik besser vermieden werden sollte, so war das darin begründet, daß Girgensohn meines Erachtens mit jener Charakteristik kritischer Theologen als „ungläubig" den schwersten Vorwurf erhob, der überhaupt möglich und denkbar ist — dem gegenüber daher jeder andere Vorwurf, also auch der von mir erhobene, völlig verblaßt. Denn die Anklage auf „Ungläubigkeit" (im gewöhnlichen Sinne des Wortes genommen) involviert für den christlichen Theologen zugleich die andere auf bewußte Unwahrhaftigkeit. Wer sich als christlichen Theologen ausgibt, behauptet damit, die Wissenschaft vom christlichen Glauben zu treiben und zu vertreten und also selbst in diesem christlichen Glauben zu stehen; denn daß dies Letztere für das Erstere unumgängliche Voraussetzung ist, ist selbstverständlich und allgemein anerkannt.

Nun ist mir aber kürzlich als authentische Interpretation mitgeteilt worden, daß Girgensohn mit dem Ausdrucke „ungläubig" durchaus nur dasselbe bezeichne, was andere etwa „neugläubig" nennen; er verstehe also darunter ein — allerdings bestimmt nüanciertes — positives Verhalten dem christlichen Glauben gegenüber, — die Negation seines Terminus beziehe sich nicht auf den letzteren selbst, sondern auf die überlieferte theologische Formulierung. Wäre mir dieser Sprachgebrauch Girgensohns bekannt gewesen, so hätte ich meiner Kritik eine andere, nämlich eine rein formale Wendung gegeben, ich hätte den Sprachgebrauch als solchen bekämpft und zurückgewiesen. Denn daß dieser Sprachgebrauch zweckmäßig und förderlich sei, davon kann ich mich auch jetzt nicht überzeugen. Die Anzeige in der Deutschen Literaturzeitung hätte ich aber überhaupt unterlassen; denn einem anderen als einem theologischen Leserkreis jenen Sprachgebrauch auch nur verständlich zu machen, scheint mir ein völlig aussichtsloses Unternehmen zu sein. Sachlich würde sich indes unter Voraussetzung und Anerkennung dieses Sprachgebrauchs eine viel mildere Beurteilung der Girgensohn'schen Schrift ergeben, als ich sie am genannten Ort ausgesprochen habe. Wobbermin.

F. Traub hat in seinem Aufsatz „Aus der dogmatischen Arbeit der Gegenwart" im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift auch die von mir in meinem Buch „Theologie und Metaphysik" vertretene These, Theologie ohne Metaphysik sei unmöglich, besprochen und kriti-

siert. Mit wenigen Worten möchte ich zu seinen Ausführungen Stellung nehmen, die genauere Behandlung des Problems der zweiten Auflage meines Buches vorbehaltend.

Rückhaltslos gebe ich Traub zu, daß meine Begriffsbestimmungen am genannten Ort nicht völlig einheitlich und eindeutig sind, wie mich denn überhaupt die dort vorgetragene Ausführung meiner Position — so sehr ich ihre Grundtendenz nach wie vor vertrete — im Einzelnen nicht mehr befriedigt. Aber andrerseits vermisse ich bei Traub eine Berücksichtigung des für mich entscheidenden Grundmotivs der ganzen Gedankenreihe, und seine positiven Einwände scheinen mir den Kern der Sache nicht zu treffen.

Was das Erstere anlangt, so war und ist für mich die Auseinandersetzung mit der empiriokritischen Philosophie der Angelpunkt meiner Betrachtung. Diese empiriokritische Philosophie hat neben manchem anderen Verdienst vor allem das eine, das antimetaphysische Denken konsequent durchzuführen. Von der theologischen Arbeit ist diese neueste Wendung der wissenschaftlichen Philosophie meines Dafürhaltens bisher keineswegs genügend beachtet worden.

Und wenn Traub seine Einwendungen gegen meinen Standpunkt dahin zusammenfaßt, daß zum historischen Begriff der Metaphysik der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit gehöre, so ist damit der Streit nicht entschieden, sondern nur der Streitpunkt verschoben. Es fragt sich nun, was Wissenschaft und wissenschaftliches Denken sei. Denn an und für sich sind ja auch diese Begriffe keineswegs eindeutig. Scheinbar eindeutig sind sie nur für die positivistische Betrachtung, welche den Begriff der Wissenschaft auf die positive und exakte Einzelwissenschaft beschränkt. Diese Betrachtung ist aber meines Erachtens historisch unrichtig und praktisch wenig brauchbar. Die Philosophie, soweit sie nicht Erkenntnistheorie und Methodenlehre ist, repräsentiert eine Art wissenschaftlichen Denkens, ohne doch exakte Einzelwissenschaft zu sein. Und die Philosophie, gerade auch die methaphysische Philosophie, ist sich dieses ihres Charakters oft genug deutlich bewußt gewesen und ist sich desselben vollends in der Gegenwart immer mehr bewußt geworden. Absichtlich und bewußter Weise ziehen heute die Metaphysiker unter den Philosophen den Inhalt der ethischen, ästhetischen und religiösen Gemütskräfte in den Kreis ihrer Betrachtung, also Momente, die in der exakten Einzelwissenschaft überhaupt keine Stelle haben und haben dürfen. So war es auch gemeint, wenn ich die Methaphysik als ein „Nachdenken über das Transszendente" bezeichnete. Es gibt eben ein

(auf Erfahrung und Selbstbesinnung gegründetes) Denken, das wissenschaftlicher Art ist, ohne doch Wissenschaft im Sinne der exakten Einzelwissenschaft zu sein.

Aber schließlich wird die Entscheidung in diesen Fragen weder auf bloß geschichtlichem noch auf rein begrifflichem Wege zu gewinnen sein. Man wird auch hier auf die psychologischen Motive zurückgehen müssen, um von ihnen aus das Problem in der Tiefe zu fassen. Das Wesen der Metaphysik läßt sich nur von der Analyse des metaphysischen Bewußtseins aus bestimmen. Denn alle Metaphysik ist letztlich nur eine Aussprache dieses metaphysischen Bewußtseins. Die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Metaphysik verwandelt sich damit in die andere nach dem Verhältnis des religiösen zum metaphysischen Bewußtsein. Und wie immer man diese Verhältnisbestimmung im Einzelnen treffen möge, feststehen dürfte das Doppelte, daß religiöses und metaphysisches Bewußtsein nicht einfach identisch sind, daß sie aber einander verwandt sind und daher zu vielfachen Berührungen und Kreuzungen neigen. Wobbermin.

Mulert vertritt auf S. 63 dieser Zeitschrift die These, daß die Dogmatik psychologischer werden soll. Ich verspreche mir nicht viel von dieser Forderung und ihrer Durchführung. Wird die Psychologisierung der Dogmatik konsequent durchgeführt, würde sie aus einer Disziplin, die den normativen Glauben darzustellen hat, zu einer empirischen Beschreibung der verschiedenen Seelenzustände, und ihre Aufgabe wäre so ziellos, wie die der empirischen Beobachtung. Sie müßte immer neue Registrierungen sich gefallen lassen, ohne jemals legitim zum Abschluß zu kommen. Sie würde des weiteren als rein empirische Disziplin keine Kriterien des Urteils gewinnen können, sondern nur zu zeigen vermögen, was innerhalb eines umgrenzten und nicht ganz überschaubaren Beobachtungsgebietes tatsächlich ist. Sie würde endlich die Wahrheitsfrage nicht aufwerfen können in dem Sinn, wie der Glaube sie fordert. Denn innerhalb der psychologischen Fragestellung bezöge sich die Wahrheitsfrage nur auf die Tatsächlichkeit des Bewußtseinsvorganges, nicht auf die Richtigkeit seines Inhaltes; d. h. aber, die psychologische Fragestellung wehrt nicht der Illusion. Die Aufgabe, die Mulert der Dogmatik stellen will, verhindert die eigentliche Aufgabe der Dogmatik: die Erzeugung normativer Lehre im Zusammenhang der Existenzbedingungen des dogmatischen Begriffs. Mulert selbst scheint die Unzulänglichkeit seiner Forderung bemerkt zu haben, wenn er

schreibt: „Wie ihr es nennt, ob ihr diese religiöse Psychologie neben der Dogmatik betreiben wollt oder darin, ist gleich, aber so lange es niemand sonst tut — z. T. haben ja die praktischen Theologen diese Dinge an sich gezogen — wird es von euch erwartet, wird verlangt, daß die Dogmatik psychologischer werde". Damit räumt Mulert ein, daß die Dogmatik im Grunde eine andere Aufgabe habe als die religionspsychologische, und daß sie nur dieser Aufgabe sich unterziehen müsse, weil sie anderwärts nicht in Angriff genommen werde. Darnach müßte also die Dogmatik als ein nur zeitweiliger Nothelfer in die Schranken treten. Das heißt aber, die Klarheit und Sicherheit des dogmatischen Vortrags stören. Denn es dient nicht der Klarheit, sondern nur der Verwirrung, wenn man die Dogmatik mit zwei von einander völlig unterschiedenen Aufgaben belastet. Der wissenschaftliche Fortschritt und die klare Erkenntnis in Sachen der Besonderheit eines Arbeitsgebietes wird nicht gewonnen auf dem Wege einer Verquickung an sich getrennter Aufgaben und Methoden, sondern nur, indem man der Besonderheit der Methoden und der Forderungen der verschiedenen Arbeitsgebiete sich bewußt wird und darnach auch in der praktischen Behandlung der Disziplinen sich richtet. Entweder läßt demnach Mulerts These die eigentliche Aufgabe der Dogmatik im Unklaren, oder sie führt zu einer Verdunkelung der eigentlichen Aufgabe. Die Religionspsychologie hat Berechtigung neben der Dogmatik, aber nicht in der Dogmatik. Scheel.

In der „Kultur der Gegenwart" I, 4 S. 406 macht Troeltsch bei Besprechung der „naiven" Religion „primitiver" Völker den höchst zeitgemäßen Vorbehalt: es sind „nicht alle Vorstellungen unsichtbarer und das Geschehen bestimmender Mächte religiös. Religiöse Bedeutung haben sie nur in dem Kult und durch den Kult, und ein Kult findet nur da statt, wo diese Mächte von sich aus eine Offenbarung und Kundgebung von sich gegeben haben, die die Verbindung mit ihnen im Kult eröffnet". Hätte die von mir unterstrichenen Worte Duhm geschrieben, so würde man sie so verstehen dürfen, daß uns damit wirklich zugemutet werde, innerhalb der Gesamtfülle von sogenannter Religion echte Religion von vermeintlicher zu unterscheiden auf Grund vorhandener Initiative der Gottheit. Duhm hat dafür Kriterien. Aber das wird die Schwierigkeit sein, daß wir solche Unterscheidungsmerkmale gegenüber aller der Religion, die nicht die unsere ist, nicht besitzen. So ist das auch Troeltschs Meinung nicht, sondern er

kann nur dies sagen wollen, daß Religion da ist, wo Kult ist, und daß Kult das Erlebnis göttlicher Initiative, den Glauben an Offenbarung voraussetzt. Ohne diese Grenzlinie zu ziehen gegen die bunte und unübersehbare Masse von Stoff, die sich von allen Seiten heranwälzt und innerhalb dieses Rahmens doch nicht bewältigt werden kann, ist „allgemeine Religionsgeschichte“ als Wissenschaft unmöglich. Es mag praktisch gegenüber den allzu komplizierten Erscheinungen primitiver und naiver Religion nach so schwer sein, im Einzelfalle zu einer sicheren Rubrizierung zu kommen — diese Schwierigkeit entspricht dem Widerstand der Materie, den jede andre wissenschaftliche Disziplin auch zu überwinden hat. Aber das Prinzip muß mit äußerster Strenge erkannt und durchgeführt werden, daß alles, was an (primitiver) Technik, Wissenschaft, Kunst, Medizin, Politik, Ethik, Kultur mit (primitiver) Religion noch so innig verquickt sein mag, schlechterdings von der Religion geschieden und aus der Religionswissenschaft ausgeschieden werden soll. Weder sind animistische Vorstellungen an sich schon religiös (Usener), noch gehören Zauberei und ungewöhnliches (irdisches oder überirdisches) Begehren darum schon in diese Sphäre. Religion haben wir nur da festzustellen, wo irgendwelches Verhalten (vornehmlich Gebet und kultische Handlungen) sich vorfindet in Verbindung mit der (aufzusuchenden) Vorstellung, daß eine Gottheit sich kundgetan, sich offenbart hat. Mit andern Worten auf Grund eines „Glaubens“. Denn der Glaube ist religionsgeschichtlich nichts andres als die Vorstellung einer erlebten Offenbarung.

Julius Kaftan macht einmal die feine Bemerkung, daß die allgemeine Tatsache der Religion der christlichen Dogmatik die Anknüpfung im Reiche des Wirklichen ersetze, welche sie in den Zeiten der Orthodoxie an der allgemein zugestandenen natürlichen Gotteserkenntnis gehabt habe. Wohl, aber man darf sich dann nicht darauf einlassen, die Tatsache der Religion zu suchen in einer allgemeinen Tendenz des Menschen, sein Hab und Gut durch die Götter sicherzustellen, zu weihen und zu heiligen. Denn daraus resultiert nur die Annahme übermenschlicher, überirdischer Mächte, die durch Gunstbewerbung bestimmbar sind. Alle Magie, aller Schamanismus und Aberglaube ist da mit eingeschlossen, und Feuerbach gewinnt Zutrauen, wenn er sagt: „Ein Gott ist nichts anderes als der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb des Menschen“. Nicht dies ist das Charakteristische des Kultus, daß er „interessiertes“ Handeln wäre (Chantepie de la Saussaye[1] I 167), sondern daß er von der Gottheit erzwungenes, abgenötigtes Handeln ist. Als solches ist er die klassische Erkenntnisquelle für die

allgemeine Religionsgeschichte, die überall ausschließlich nach geglaubter Offenbarung und ihren spezifischen, nur zum Teil in Gunstbewerbung aufgehenden Folgetatsachen sucht. Alles Andere gehört in Hilfs- und Nachbardisziplinen.

Rade.

Wir werden gut daran tun, unaufhörlich die Aeußerungen von Philosophen über die Religion zu beachten und öffentlich dazu Stellung zu nehmen, wenn sie irgendwie darauf rechnen können, in weiteren Kreisen gehört zu werden, oder auch durch ihre unbefangene Auffassung der Sache uns selbst fördern. In dem „Archiv für systematische Philosophie" Bd. 12, 447 ff. hat Graf Keyserling einen „Beitrag zur Kritik des Glaubens" geliefert, den wir uns nicht entgehen lassen wollen. Er meint zunächst, wenn man das Wesen des Glaubens selbst erfassen wolle, so dürfe man nicht sogleich an den religiösen Glauben denken. Denn dieser lasse sich nicht ablösen von einem bestimmten Objekt, das dann sogleich die Aufmerksamkeit so in Anspruch nehme, daß die eigentümliche Art des Glaubens darüber zu kurz komme. Keiner der großen Philosophen habe daher das Glaubensproblem selbst klar erfaßt, weil sich alle sofort auf das religiöse Gebiet begeben hätten. Man müsse damit anfangen, den Glauben außerhalb der Religion aufzusuchen. Ich kann nun freilich nicht finden, daß damit etwas Neues angefangen sei. Theologen und Philosophen, namentlich solche, die in katholischem Fahrwasser segeln, haben oft diesen Weg eingeschlagen. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß Keyserling, ebenso wie Klepl in diesem Heft unserer Zeitschrift S. 82, eine katholische Auffassung der Religion in einem wichtigen Punkte vertritt.

Jedes Wissen, so hören wir, fußt schließlich auf Voraussetzungen, deren Wahrheit nur geglaubt werden kann. Wo jeder Glaube fehlt, ist auch das Wissen ausgeschlossen. Ich meine, es müßte heißen: Wo der Mut zur Hypothese fehlt, ist kein Erkenntniswille, und deshalb auch nicht die Möglichkeit einer Erkenntnis vorhanden. Mit dem Versuch von Voraussetzungen muß allerdings alles Erkennen seinen Anfang nehmen. Vielleicht lassen sich an diesem Versuch des seine Gegenstände erzeugenden Erkennens feste Linien seines Vorgehens entdecken, mit deren Hilfe die Aufgabe einer Methode des Erkennens in Angriff genommen werden kann. Aber alle diese Gedanken unterliegen beständig der Erkenntniskritik, also der Frage, ob sie wirklich überall dazu dienen, wirkliche Erkenntnis zu erzeugen, oder ob sie nicht vielmehr anfangen, das Fortschreiten der Erkenntnis, dem sie einmal gedient haben, zu hemmen. Keyserling macht nun (S. 442) darauf aufmerksam, daß

die Unfähigkeit, die Voraussetzungen des jeweiligen Erkennens unangetastet zu lassen, eine Unfähigkeit zur Tat ergeben würde. Das ist allerdings sicher: wir müssen uns entschließen können, mit Objekten, die ihren hypothetischen Charakter nicht abgestreift haben, in unserem Handeln zu rechnen. Wir würden ja sonst, da die Objekte diesen Charakter nie verlieren können, nie zum Handeln kommen. Es ist daher weise so eingerichtet, daß die Philosophen gewöhnlich kein Handwerk zu treiben brauchen. Denn bei diesem muß die Prüfung der Voraussetzungen eng begrenzt bleiben, wenn es seinen goldenen Boden behalten soll. Sie darf freilich auch da nicht ganz fehlen; wer nicht einiges besser zu machen strebt als seine Konkurrenten, wird bald merken, daß er zurückbleibt. Handelt es sich aber um ein größeres Wirtschaftsgebiet, oder um die Herrschaft des Menschen über die Natur überhaupt, so schwindet daraus alle Energie des Erfolgs, wenn nicht eine Wissenschaft am Werke ist, die die Voraussetzungen und Methoden der Wissenschaften unablässig prüft. Es ist daher kein geringer Irrtum des Verfassers, wenn er meint, der Mensch überhaupt sei um so stärker, je ruhiger er die Voraussetzungen seines Tuns schlafen läßt. Dieser starke Mann wird sich ohne Zweifel bald recht schwach vorkommen, wenn er mit einem anderen zu ringen hat, der sich in der Tiefe seiner Gedanken reger erhält. Dann zeigt es sich bald, daß in dieser Welt nur der Lebende recht hat. In unserer Zeit der Nervenschwäche kann vielleicht ein solcher Preis blindgläubiger Menschen auf Beifall rechnen. Als ärztliche Mahnung für Neurastheniker kann man es sich wohl gefallen lassen, wenn Keyserling meint, das Sichbescheiden bei letzten (meist sehr naheliegenden) Voraussetzungen vereinfache das Leben, gebe ihm einen sicheren Hintergrund und verhüte Zersplitterung der Kräfte. Wie man einem Kranken Zimmerarrest gibt, so kann man ihm auch wohl eine solche Verengerung seines Gesichtskreises anraten. Dagegen werden solche Vorstellungen von dem Wert des „Glaubens“ gefährlich, wenn sie nicht durch die Rücksicht auf die durch Krankheit Gelähmten beschränkt werden und wenn sie gar zur Empfehlung des religiösen Glaubens benutzt werden, wie es hier und auch in dem Aufsatz von Klepl geschieht. Keyserling sagt: „Wenn himmelwärts alles klar und sicher ist, dann kann man sich um so intensiver den Aufgaben der Erde zuwenden“. Der schlummernden Kraft des Islam werde daher die Christenheit von heute schwerlich gewachsen sein. Auch die Macht der katholischen Kirche und das Glück ihrer Herde beruhe darauf. „Die Qual des Ungewissen und der leidvollen Selbstbestimmung, die den

Protestanten so oft aus dem Gleichgewicht bringt und kulturell herabdrückt, bleibt den Gläubigen Roms erspart." Daß der Protestant durch die Anforderungen an höhere geistige Regsamkeit gequält werde, meint er damit begründen zu können, daß den meisten Menschen immer nur eine heteronome Harmonie möglich bleibe. Keyserling muß nie davon gehört haben, daß katholische Gelehrte das kulturelle Zurückbleiben katholischer Völker damit zu entschuldigen suchen, daß ihre Religion sie stärker auf Jenseitiges richte, als den Protestanten die seine. Aber das Schlimmste ist, daß er die Religion gänzlich mißversteht. Die Festigkeit der religiösen Ueberzeugung beruht nicht darauf, daß einem Menschen unveränderliche Vorstellungen möglichst fest in den Kopf gehämmert werden, sondern daß er im Stande ist, sich diese Ueberzeugung in immer neuen Lebenslagen zu gewinnen. Sie bedeutet Lebendigkeit im Innersten eines Menschen. Das gehört freilich nicht zum Leben der Religion, daß der Fromme Andern seine Ueberzeugung aufreden, oder gar beweisen kann. Um solche Anstrengungen wie bei dem Erkennen des Nachweisbar-Wirklichen handelt es bei ihr nicht. Aber darum handelt es sich, daß der Einzelne in der Stille seines Selbstbewußtseins wahrhaftig sei und dadurch eine Freudigkeit des Lebens gewinne, die ihm nichts Anderes geben kann. Deshalb kommt der Religion auch niemals die Unentbehrlichkeit zu, die ihr Keyserling nach Schleiermachers Muster gönnen möchte. Er meint (S. 449): Das religiöse „Gefühl wird immer die Grundstimmung des Geistesprozesses bleiben, wo er nicht seiner Auflösung entgegengeht". Diese Behauptung erscheint mir wenigstens unbeweisbar. Das wirklich religiöse Gefühl, das Bewußtsein reiner, also freier Abhängigkeit, bezeichnet eine Bereicherung des geistigen Lebens in bestimmter Richtung, ohne die, wie es scheint, viele Menschen auskommen und Großes ausrichten können. Das geistige Leben findet seine Grundlage auch nicht in einem unveränderlichen Zustand, in den es sich versetzt fände, sondern in einer unerschöpflichen Aufgabe, in der es sich selbst als die erzeugende Macht erkennen kann. Wer daher, wie Keyserling, in der Religion nicht geistige Aktivität sieht, sondern einen Schutz vor ihr, scheidet sie aus dem geistigen Leben aus und löst die Verbindung mit dem sittlichen Wollen, in der allein die Religion für uns Ernst und Wahrheit haben kann. Wenn die Philosophen zu einer solchen Auffassung der Religion kommen, so mögen sie sehen, welche Aufnahme sie damit bei der römischen Kirche finden. Ihre Aufnahme im Protestantismus ist für diesen nur möglich, wenn er sich selbst aufgibt.

Herrmann.

Liebe.

Von

Dr. **Alfred Hoffmann**, Pfarrer in Gruibingen.

Amor nihil aliud est, quam laetitia concomitante idea causae externae, sagt Spinoza (Eth. III, propos. XIII, coroll.) Es mag dahingestellt bleiben, ob diese Definition nicht, angesehn des sonstigen Gebrauchs von amor bei Spinoza, sich für sein System selbst zu eng erweist. Jedenfalls ist sie zu eng dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gegenüber, und leitet überdies auf eine falsche Auffassung von Liebe überhaupt. Richtig ist natürlich die Hereinnahme des geliebten Objekts in die Definition; wenn aber Liebe das Verhältnis eines liebenden Subjekts zu einem geliebten Objekt bedeutet, so zerstört man diese Einsicht wieder, wenn man den Anteil des Subjekts und des Objekts an dieser Erscheinung nach dem Kausalschema reinlich zu sondern unternimmt. Sucht man einen subjektiven Ort für Liebe, so ist sie bald Instinkt oder Trieb, bald ein Affekt oder ein Gefühl, bald eine Gesinnung oder Verhaltungsweise; und wenn man das Gemeinsame dieser psychischen Funktionen dahin bezeichnen wollte, daß sie allesamt auf ein „Gut" gerichtet sind, so sind sie vielmehr ihrerseits Erscheinungsformen der Liebe, und nicht geeignet, den zu ihrer Definition nötigen Oberbegriff zu bilden. Ebenso steht es, wenn wir vom geliebten Objekt ausgehen. Was kann man nicht alles als Gegenstand der Liebe nennen: Speisen, Schmuck, Spielzeug; die Natur im allgemeinen, wie das Lebendige in ihr; und dann die Stufenreihe dieses Lebendigen von der Blume bis zum Gott; endlich aber auch Abstrakta wie Vaterland und Staat, Pflicht und Tugend; oder bloße und bewußte Phantasiegebilde.

Das, was ihnen gemeinsam ist, besteht eben darin, daß sie von irgend einem Subjekt für liebenswürdig befunden werden; wir kommen damit über das idem per idem nicht hinaus.

Weil Liebe eben unter die daran beteiligten Glieder ebensowenig aufteilbar ist, als der Sinn eines Satzes unter die Wörter, die ihn bilden, ist diesem Begriff auch nicht mit den Kategorien subjektiv-objektiv beizukommen. Weder ist die empfundene Liebe bloßer Reflex der Eigenschaften des Objekts, noch sind diese dem Objekt erst durchs Subjekt geliehen. Und da hilft auch die Wendung ins Sittliche nichts, etwa daß man eine bestimmte Grenze zwischen der Selbstliebe und der Liebe zu Anderem ziehen will. Selbstliebe im strengen Sinn, zum punktuellen inhaltslosen Ich gibt es gar nicht; man liebt immer nur eine Vorstellung von sich selbst, die man auf dieselbe Weise bildet, wie eine Vorstellung von Anderen; andererseits liebe ich alles Andere, zwar nicht notwendig um meinetwillen, aber immer mit mir zusammen. Und dies bestätigt sich uns durch die Erkenntnis: daß wenn ich etwas als Mittel liebe, ich mich selbst damit zusammen als Mittel liebe; liebe ich aber etwas als Selbstzweck, so liebe ich mich damit zusammen auch als Selbstzweck. Damit ist sowohl die zu beweisende These, wie auch der Einteilungsgrund für die folgende Erörterung gegeben.

I.

Mittel in obigem Zusammenhang kann bedeuten entweder ein Lebensmittel oder ein Ausdrucksmittel; obgleich keine scharfe Abgrenzung, so ist doch eine typische Beschreibung dieser beiden Arten möglich, wobei uns der Umstand zu Hilfe kommt, daß beim Lebensmittel das Interesse auf individuelle Aneignung des geliebten Objekts geht, während dieses als Ausdrucksmittel immer in gewissem Grad Gemeingut bleiben muß.

1. Daß der Mensch auch im sinnlichen Genuß nicht das Genußobjekt als Mittel für sich, sondern sich selbst mit diesem Objekt zusammen als Mittel von Lebensförderung verbraucht, wird wohl am deutlichsten an der geschlechtlichen Funktion, wobei

keines der Eltern das Mittel für das andere, wohl aber beide Mittel der Lebensfortpflanzung sind; das erzeugte Kind ist dann freilich wieder auch seinerseits Mittel, wie denn überhaupt der ganze geschichtliche Prozeß in seiner zeitlichen Verknüpfung nur als ein System von Mitteln begriffen werden kann, dessen Zweck nicht selbst wieder in zeitlicher Richtung liegt. Aber auch beim Genuß von Speise und Trank ist charakteristisch das „Aufgehen" im Genuß, d. h. daß die Grenze fließend bleibt, von wo an ich das genossene Objekt, und von wo ab ich mich selbst genieße. Eben darum kann auch beim sinnlichen Genuß nicht von einer „Selbstliebe" die Rede sein; wem ein sinnliches Bedürfnis versagt ist, ist sich selbst zur Last; nur mit dem Genußobjekt zusammen ist er mit sich zufrieden.

Daß Selbstliebe kein passender Oberbegriff für Genußsucht ist, ergibt sich ferner daraus, daß ja die Liebe zum Genuß beim Menschen oft einen Grad erreicht, welcher nicht lebensteigernd, sondern lähmend und zerstörend wirkt. Daß man „boire sans soif et faire l'amour en tout temps" als differentia specifica des Menschen vom Tier bezeichnen konnte, ist die Kehrseite davon, daß infolge seiner spezifischen Ausdrucksmittel die Fähigkeit zur Erinnerung und Erwartung, sowie die Einbildungskraft bei ihm in einzigartiger Weise gesteigert ist. Genußsucht ist also, wenn wir diese freilich höchst unzulänglichen Ausdrücke hier verwenden wollen, keine „individuelle", sondern eine „soziale" Erscheinung, ein erworbenes und dann auch vererbbares Verkehrsprodukt. Ihr ethischer Unwert, daß nämlich Genußobjekt und Genußmensch zusammen widersinnigerweise nicht als Mittel, sondern als Selbstzweck erscheinen, wird freilich erst anschaulich, wenn man Liebe, sofern sie genuiner Selbstzweck ist, daneben stellt und sich dabei den Unterschied von Subjekt und biologischem Individuum klar macht, sowie die Tatsache, daß es dem Menschen stets ungesund ist, wenn man ihn als Selbstzweck behandelt.

Ein sinnlicher Genuß ist desto „raffinierter", je bewußter sich einer dessen ist, wie er es macht, um zu genießen. In demselben Grade aber wird er sich auch selbst mit seiner ganzen psychophysischen Struktur zum Werkzeug des Genusses. Es hängt damit

zusammen, daß man die Genüsse des Gesichts- und Gehörsinns meist als „reinere" Genüsse den sinnlichen im engeren Sinn gegenüberstellt; man muß aber auch hier bedenken, daß es nur in der Richtung unserer gesamten psychologistischen Betrachtungsweise, zu welcher auch die Lehre von der „Subjektivität der Sinnesempfindungen" gehört, gelegen ist, wenn der moderne Mensch bei allem auf „Nervenreiz" ausgeht, und es schließlich auch noch fühlen wird, wie er sieht oder hört. Und hier wird auch deutlich, was wir mit „Aneignung" meinten: daß ich eine genossene Speise dem allgemeinen Genuß entziehe, versteht sich von selbst; jene Betrachtungsweise aber läßt auch die Empfindung des Gesehenen und Gehörten, wenn auch nicht notwendig auf Kosten Anderer, als eine Aneignung erscheinen: die Sonne, die ich sehe, mag qualitativ der von Andern gesehenen gleichen, ist aber nicht mit ihr identisch, sondern jeder produziert psychophysisch sein eigenes Sonnenbild. Insofern stehen auch alle psychisch aneigenbare Inhalte, wenn sie auch nicht Lebensmittel im strengen Sinn sind, doch in Analogie zu Lebensmitteln.

Ein gewisser Grad der Aneignung ist allerdings Bedingung dafür, daß wir überhaupt von Liebe reden. Weil der Gesichtssinn der „objektivste" Sinn ist, nimmt man von ihm auch die Bezeichnung für das ästhetische „Schauen" her. Aber der ästhetische Zustand, in welchem die Unterscheidung von Subjekt und Objekt gänzlich verschwindet, kann eben darum nicht als Liebe bezeichnet werden. Die Liebe zu einem angeschauten „Schatz" im verschiedenen Sinn dieses Wortes ist ja oft genug eine eifersüchtige, welche Andern den Anblick nicht gönnen will; aber wenn man auch „die Sterne nicht begehrt", so „freut man sich doch ihrer Pracht", und entbehrt sie, wenn man sie nicht schauen kann. Diese Entbehrung, wie sie, wie schon gesagt, das Anzeichen dafür ist, daß wir uns selbst nur zusammen mit dem geliebten Gegenstand lieben, läßt uns doch auch erst unser Selbst in seiner relativen Abgrenzbarkeit von dem geliebten Objekt entdecken, und in diesem Sinn steht auch die höchste Form der Liebe in Analogie zur Sehnsucht nach einem Lebensmittel: „wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser —."

2. Bei andern Typen der Liebe liebt man eigentlich einen gemeinsamen Sinn oder Inhalt, und Andere, wie auch sich selbst, nur als Ausdrucksmittel für diesen Sinn. So ist zwischen der naiven Eitelkeit des sich bemalenden Wilden und der Würde oder Selbstachtung des Stoikers oder Kantianers gewiß auch ein ethisch höchst bedeutsamer Unterschied, der aber wiederum nicht durch die Kategorie Egoismus-Altruismus faßbar ist, sondern durch den ethischen Wert des Sinns, als dessen Ausdrucksmittel sich dieser oder jener schätzt. So auch in bezug auf Andere: geschlechtliche Liebe, selbst in ihrer sinnlichsten Form, gehört auch noch hierher, sofern der Genuß des einen Teils durch das Bewußtsein erhöht und nüanziert wird, daß der andere Teil an diesem Genuß untrennbar teilnimmt. Das Schamgefühl und seine Aeußerungen ferner, in welchen Formen und Abwandlungen es auch kulturhistorisch auftreten mag, ist sittlich zu werten unter dem Gesichtspunkt, daß Mann oder Weib nicht bloß als Ausdrucksmittel geschlechtlicher Beziehungen, sondern auch sonstiger, leiblicher und psychischer Fähigkeiten geschätzt werden wollen; andrerseits vervielfachen und verfeinern sich die geschlechtlichen Beziehungen dadurch, daß der Ausdruck dieser sonstigen Fähigkeiten doch immer wieder eine männliche oder weibliche Färbung hat.

Auch bei der Liebe der Eltern zu den Kindern und umgekehrt bildet sich ein Verständnis, das über das Bedürfnis nach einem Lebensmittel hinausgeht. Wenn man einwenden wollte, daß von einem gemeinsamen Sinn im Säuglingsalter nicht die Rede sein könne, ohne daß doch die Elternliebe darunter leide, so würde man verkennen, daß dieser gemeinsame Sinn nicht erst durch Zusammentritt mehrerer Einzelbewußtseine entsteht, vielmehr selbst schon die Voraussetzung von Entstehung und Abgrenzung einzelner Bewußtseinssphären ist. Nicht jener Sinn also, wohl aber die Ausdrucksmittel oder Organe für ihn bilden sich allmählich und im gegenseitigen Verkehr; wo aber noch kein Ausdrucksorgan vorhanden, kann allerdings von Liebe im eigentlichen Sinn keine Rede sein. Auf primitiver Stufe läßt sich durch solche Erwägung veranschaulichen, warum gemeiniglich die Liebe der Mutter zu den Sprößlingen größer ist, als die des

Vaters, weil jene auch nach der Geburt noch besondere Ernährungsorgane für die Jungen und damit ein natürliches Bedürfnis hat, ihnen ihre Liebe auszudrücken. Weiterhin ist die Sprache das einzigartige, und so unendlich modifikable Organ für diesen Ausdruck; nicht das einzige, aber das wichtigste, indem auch die übrigen Kulturerrungenschaften, welche solchen Ausdruck vermitteln, ohne die Sprache nicht entstehen und bestehen könnten. Der gemeinsame Sinn, und darum auch die Liebe zu ihm, erscheint deshalb im Grunde immer „irrational", oder „geheimnisvoll", weil er immer in gewissem Grade Selbstzweck, nicht Mittel für einen andern, insbesondere biologischen Zweck ist. Und, wie schon angedeutet, ist die „Einseitigkeit" mancher Liebesverhältnisse keine Instanz gegen obige Beschreibung, indem der Sinn, den ich mit dem geliebten Wesen zugleich liebe, von diesem gar nicht bewußt oder mit Willen, sondern nur mir verständlich ausgedrückt zu sein braucht.

Dies war vorauszuschicken zur Erklärung, einmal, warum wir die Liebe zu Individuen oder engern Gemeinschaften nicht als bloße Vorstufe oder bloßen Spezialfall der allgemeinen Menschenliebe auffassen, andrerseits aber auch nicht diese als bloße Verallgemeinerung oder Verwässerung jener intimen Verhältnisse. Daß individuelle Geschlechtsliebe und auch Freundschaft, wo sie nicht mit Korporationsgeist zusammenfällt, in ihrer eigensinnigen Auswahl, wie manchmal biologisch schädlich, so auch oft dem allgemeinen Menschheitsinteresse entgegen ist, also dasselbe nicht einmal partiell fördert: darüber wird ja von seiten solcher genug geklagt, die auch alle Privatverhältnisse nach „sozialen" Zwecken ordnen wollen. Andrerseits kann ein Coriolan oder Cato sein Vaterland glühend lieben, während er streng genommen keinen einzigen seiner Mitbürger recht leiden kann; und die allgemeine Menschenliebe hat, wo sie nicht bloß abstraktes Prinzip sondern Affekt und Motiv ist, gewöhnlich die Färbung, daß ihr von seiten des Gegenstands eine gewisse menschliche Hilfsbedürftigkeit entgegenkommen muß; den reichen Mann liebt sie erst, wenn er in der Hölle ist und seine Brüder wegen ihrer jammervollen Verblendung.

Den Beisatz von der „einseitigen" Liebe aber haben wir

gemacht, um den Sprachgebrauch von einer Liebe zur Natur im allgemeinen, oder zu einer bestimmten Landschaft u. s. w., die sich ja auch zu einer Art Leidenschaft steigern läßt, zu rechtfertigen. Hier handelt es sich ja nicht um Liebe zu einem Lebens-, Genuß-, Schmuckmittel, sondern darum, daß ich einen mit der Natur gemeinsamen Sinn entdecke, welchen sie nur „unbewußt", ich aber „bewußt", darum freilich aber auch unvollkommen, auszudrücken vermag. Es mag sich oft in dieses Gegensatzbewußtsein eine gewisse Koketterie mischen, wie sich denn Naturschwärmerei gern vor anderen, oder wenigstens in Versen Luft macht. Aber mag man darüber erkenntnistheoretisch und ethisch denken, wie man will: jedenfalls erscheint dem Naturliebenden es nicht so, als ob er den gemeinsamen Sinn der Natur erst liehe. Auch ist es schief, von einer „Anziehung des Gegensätzlichen", einer harmonischen Ergänzung des spezifisch Menschlichen durch die Natur, oder von Sehnsucht nach Rückkehr zu ihr als Erklärungsgrund zu reden. Der mag für die Zeiten und Fälle passen, wo man den Menschen mit „idyllischer" Lebensweise als Staffage der Landschaft nicht entbehren kann. Aber wenn man das Hochgebirg, das Meer, die Wüste liebt, so nicht, weil sie den Menschen zur natürlichen Lebensweise locken, sondern weil sie sich zu den spezifisch menschlichen Zwecken, nicht einmal gegensätzlich, sondern gänzlich disparat verhalten. Insofern tritt diese Art von Naturliebe allerdings erst dann auf, wenn sich die spezifisch menschlichen Zwecke bewußt von den andern abheben, und die ganze physische und psychische Betätigung des Menschen für sich beanspruchen. Dann ist diese Liebe zum „Unpersönlichen" eine Klärung der früher mehr verworrenen Einsicht, daß menschlicher Zweck zwar als Selbstzweck betrachtet werden kann, dann aber auch andre Selbstzwecke neben sich anerkennen muß.

II.

Ehe wir zu den Liebesverhältnissen übergehen, in welchen das geliebte Objekt, und damit auch das liebende Subjekt, als Selbstzweck erscheinen, müssen wir zunächst begründen, warum

wir, entgegen landläufigen Anschauungen, den Menschen als solchen, in Isolierung des spezifisch Menschlichen, als Selbstzweck nicht anerkennen. Es läßt sich damit die Frage verbinden: inwiefern bei jenen Selbstzweckverhältnissen Liebe und Glück oder Seligkeit als Synonyma gelten müssen, während in der Anwendung auf den Menschen beides unterscheidbar ist, wenn auch mit dem Vorbehalt, daß Liebe und Glück als Zustände sich irgendwo und irgendwann gedeckt haben, decken werden, oder auch stets decken sollten. Es wird sich zeigen, daß jene Unterscheidung so notwendig, aber auch so sekundär ist, wie die Isolierung des spezifisch Menschlichen in unsern Erlebnissen, und wiederum des rein Individuellen vom allgemein Menschlichen, wobei überdies zu beachten ist, daß das Individuum an den Selbstzweckverhältnissen nicht notwendig einzig durch den Begriff Mensch teilnimmt.

Wir können die Verhältnisse, um die es sich handelt, in folgende Sätze gliedern:

1. Nur als Bild ist Lust Liebe; und damit auch erst Glück;

2. Nur als Grad auf der Lust-Unlust-Skala ist Liebe Glück und damit auch erst Motiv;

3. Nur in dem Grade, als dies Motiv zur Zurückgabe des empfangenen Inhalts, und keines andern führt, sind Glück und Liebe synonym, und ist dieses Synonymon Selbstzweck.

1. Daß Lust nur als Bild Glück oder Liebe heißen kann, damit meine ich, daß sie über das Stadium der bloßen, elementaren Empfindung hinaus sich zur Vorstellung erweitert haben muß; als bloße Empfindung wäre Lust u. E. nicht einmal von Unlust unterscheidbar. Daher wir auch, wenn wir ein Glück in der Erinnerung erneuern, oder in der Erwartung vorwegnehmen wollen, uns nicht das Gefühl als solches vergegenwärtigen, sondern das Bild, woran es haftet oder worin es liegt. Vergegenwärtigen müssen wir uns dies Bild, d. h. es an den Ort des Objekts versetzen, oder an diesem Ort anerkennen; ganz gleich, ob wir das Glücksbild an der geschichtlichen Stelle des Jetzt, oder einer Vergangenheit, oder einer Zukunft, oder als ein Phantasie- und Traumbild erleben. Diese Vergegenwärti-

gung ist in all diesen Fällen, also nicht bloß, wenn ich einem Jetzt gegenüber Augen und Ohren aufzumachen habe, eine „Einstellung"; d. h. ich schaffe das Glücksbild nicht, sondern versetze mich nur in die Disposition, in welcher es für mich da ist; das ist wenigstens mein einziger *isolierbarer* Anteil am Zustandekommen des Glücksbilds. — Liebe zu diesem habe ich aber insoweit, als die darin liegende Lust sich nicht von den darin liegenden anderweitigen, also eventuell auch Schmerzgefühlen trennen läßt, überhaupt auch nicht von dem, was im Bilde nicht Gefühl ist, ohne daß der Wert des Bilds dadurch aufgehoben wird.

2. Es folgt daraus, daß das Wesen der Liebe niemals darin aufgehn kann, Lust oder auch Unlust zu sein. Immerhin ist die Betrachtungsweise der Liebe als einer Glücks- oder Schmerzquelle, wenn auch einseitig, doch möglich, und insbesondere dann notwendig, wenn Liebe als Motiv zur Erklärung allgemein menschlichen, oder individuellen Handelns gedeutet wird. Voraussetzung für solche Deutung ist der Doppelsinn von „gegenwärtig", d. h., daß es nicht genügt, den geliebten Sinn am Ort des Objekts zu erleben, was auch der Fall ist, wenn er erinnert, erwartet oder „bloß phantasiert" ist, sondern daß man davon noch Gegenwart als einen Ort in der Zeit, im allgemein menschlichen oder individuellen Lebenslauf unterscheidet. Bei Berücksichtigung dieses Unterschieds ist der Gegenstand der Liebe immer zugleich auch Gegenstand eines *Begehrens*, das auf seine „Verwirklichung" zielt, und je nachdem er für dieses Begehren in der Vergangenheit, in der, selbst vergänglichen, Gegenwart, oder in der Zukunft liegt; je nachdem die Verwirklichung sicher, unsicher, unmöglich ist; je nachdem die dazu führenden Mittel Selbstwert haben; je nachdem die Verwirklichung hinter der Vorstellung zurückbleibt, oder einen quantitativen resp. qualitativen Ueberschuß über diese liefert, ergibt sich die mannigfachste Abwechselung, Mischung, Spannung zwischen Lust- und Unlustgefühlen.

3. Mit der „Zurückgabe" des geliebten Inhalts aber meinen wir den Akt seiner Anerkennung, in welchem derselbe Sinn „passiv" empfangen wie „aktiv" bejaht wird; und diesen Akt möchten wir als den eigentlichen Liebesakt bezeichnen. Subjekt dieses Akts ist nie der Mensch für sich allein; schon deswegen, weil er seinen eigenen Ort in der Geschichte hat, während der Akt der Anerkennung nicht innerhalb der Geschichte liegt, sondern diese mit einschließt. Dadurch ist bedingt, daß, was für den Menschen als geliebter Gegenstand gegeben ist, doch für ihn ein Motiv wird, sich irgendwie daran zu betätigen und so seinen Sinn zu verändern; er ist als empfangender und handelnder geschichtlich schon nicht mehr derselbe, und ebenso verschiebt sich in der Geschichte immerfort der Ort des geliebten Gegenstands, der für den Akt der Anerkennung immer identisch, nämlich der Akt des Objekts überhaupt ist. Damit soll keineswegs das Verhalten des Menschen als auf „Schein" beruhend oder als minderwertig hingestellt werden. Wo wir den Menschen in ein Stück Welt mithineinschauen, bekommt diese Welt eine Geschichte, und nur sofern Liebe eine Geschichte hat, ist Liebesglück und Liebesschmerz relativ davon unterscheidbar, oder ist sie ein Stück „Leben". Nur darf allerdings der menschliche Anteil daran höchstens in der Weise isoliert werden, wie man für gewisse Zwecke etwa das Nervensystem für sich allein auf anatomische Tafeln malt; nur in den übrigen Organismus eingebettet erfüllt es seine Funktion. Und so hat zwar alles menschliche Geschehen, auch menschliche Liebe, Zeitgestalt, wie alles auf einem Gemälde Raumgestalt; aber den Sinn dieses Geschehens, und so auch der Liebe mit ihrem Glück und ihrem Schmerz an einem bestimmten Ort der Zeit, etwa dem zukünftigen Ende der Geschichte, fixieren zu wollen, das wäre, wie wenn man den Sinn eines Gemäldes prinzipiell in dessen rechter oberer Ecke suchte. Was aber in diesem Zusammenhang die Rolle des Einzelmenschen betrifft, so geht dessen Bedeutung auch in der Geschichte nicht darin auf, biologisches Individuum einer biologischen Gattung zu sein, schon deshalb, weil die allgemeine Zeit immer zugleich ein Moment der eigenen Zeit des Individuums ist. Noch weniger kann das Verhältnis

des Orts, den der Einzelne in der Geschichte einnimmt, zu jenem Ort der Anerkennung oder über die Geschichte allein dadurch begriffen werden, daß der Einzelne eine Modifikation der Gattung Mensch ist; so wenig als die Bedeutung der grünen Farbe in einem Bild allein darin besteht, eine bestimmte Brechung des allgemeinen oder reinen Lichts darzustellen.

III.

Es läßt sich nun deutlich ausdrücken, was Liebe als Selbstzweck, oder als ein Verhältnis, in welchem der Liebende mit dem geliebten Gegenstand zusammen Selbstzweck ist, bedeutet. Der Mensch liebt seine Welt nur um der Geschichte willen, die sie mit ihm zusammen hat, sich selbst aber wieder nur um dieser seiner Welt willen. Und dieses Verhältnis ist nicht selbst wieder Mittel zu einem Zweck, führt als Motiv nicht über sich selbst hinaus, sondern nur zur Zurückgabe seines Inhalts an den Ort, woher man ihn empfangen, oder zur Anerkennung. Jene Untrennbarkeit des „Subjektiven" vom „Objektiven" im Liebesverhältnis nennen wir sein ästhetisches Moment; diesen Drang zur Anerkennung das religiöse Moment innerhalb desselben. Die Berechtigung zu dieser Terminologie wird sich erweisen, wenn wir von den gewonnenen Gesichtspunkten aus nun noch einzelne Formen der „höheren" Liebe beleuchten; aber schon die Schätzung des geliebten Gegenstandes und damit seiner selbst als Mittel bildet immer wenigstens eine Analogie zu diesen höheren Verhältnissen, und zwar diejenige als Lebensmittel mehr zum religiösen, die als Ausdrucksmittel mehr zum ästhetischen Moment.

1. Wenn wir hier von Liebe zu einem Ideal reden, so lassen wir bei Seite, wie der Gedanke eines Ideals zustande kommt; und ob es gleich für die Art der Liebe einen bedeutenden Unterschied macht, ob man das Ideal einer Person, einer Geliebten, eines Freundes, eines Lehrers, oder eines Abstraktums, des Heldentums, der Tugend usw., oder auch der Menschheit, oder eines goldenen Zeitalters liebt, so bleibt doch für alle diese Formen unser Satz giltig, daß man sich selbst um solchen Ideals

willen liebt und schätzt; und das Ideal zusammen mit unserer Geschichte. Eine solche Geschichte bekommt es schon durch unsere Vorstellung und Anerkennung, auch ohne daß wir noch weiter etwas dazu tun, es Anderen aufzunötigen, oder die „Wirklichkeit" diesem Ideal gemäß umgestalten. Aber freilich, eine Tendenz zu diesen Betätigungsweisen wird sich in alle Liebe zum Ideal mischen, wenn sie auch dessen Bedeutung nicht erschöpft. Dann tritt aber auch unsere erste Behauptung wieder in ihr Recht: wenn man sich selbst als Ausdrucksmittel eines Ideals oder als Werkzeug seiner Verwirklichung wertet, so wird dieses selbst in gewissem Grad zum Mittel; es ist nicht mehr Selbstzweck, wenn sein Wert davon abhängt, ob es allgemein anerkannt wird, oder ob es sich als geschichtlicher Zustand zur Fortsetzung der Gegenwart eignet. Wohl bereichern auch die Ausdrucks- und Verwirklichungsversuche als Geschichte das Ideal; aber als Selbstzweck schließt dieser die Geschichte in sich, ist nicht selbst ein Stück Geschichte; man könnte es einem Drama vergleichen, dessen fünfter Akt die Geschichte des Stücks zum Abschluß bringt; aber darum ist nicht der fünfte Akt für sich Zweck, und die vier ersten bloße Vorstufen oder Mittel, sondern das Ganze ist Selbstzweck; und wenn es Geschichte in sich schließt, so ist es doch nicht selbst ein Stück Geschichte, das als Fortsetzung früherer Geschichte selbst wieder eine Fortsetzung in späterer Geschichte hätte.

2. Nehmen wir als weiteres Beispiel die Liebe zum (sittlich) Guten — mit welcher die Liebe zur Wahrheit formell wenigstens genau zusammenstimmt — so bildet sie zunächst ein Moment der Liebe zur letzten Wirklichkeit oder zum Positiven überhaupt, wie sich daran zeigt, daß man das Gute lieben kann und es damit am Ort des Objekts anerkennen, „ob es gleich niemals geschieht", d. h. obwohl man keinen bestimmten Ort dafür in der Wirklichkeit im engern Sinne, oder in der Geschichte aufweisen kann. Freilich, nur wenn das Gute sich zugleich irgendwie „verkörpert", zum konkreten, inhaltlichen Bilde wird, kommt auch die zur Liebe im eigentlichen Sinn nötige Anschaulichkeit zur Geltung; nur daß wir uns wiederum keinen konkreten Zustand

sittlichen Gutseins bei einem Individuum oder einer Gemeinschaft denken können, dem nicht auch sittlich Indifferentes, aus keinem Sittengesetz Ableitbares und doch in seiner Positivität Wertvolles beigemischt wäre. Die Richtung aufs Positive, an welcher der sittlich Gerichtete teilnimmt, gibt ihm diejenige Sicherheit, welche vorausgesetzt werden muß, damit er zur Prüfung des im Einzelfall Guten schreiten kann, so wie es Voraussetzung für alle Betätigung, ihr Gelingen wie Mißlingen ist, daß ich einen festen Boden unter den Füßen habe und das All im Gleichgewicht sich befindet. Diese Prüfung kann mehr darin bestehen, daß ich alle imaginierbaren Zustände Revue passieren lasse, und mich frage, ob man daran als Mensch eine Freude haben kann; oder mehr darin, daß ich prüfe, welches Gute gerade jetzt und hier und durch mich als Individuum oder in Gemeinschaft mit Anderen zu verwirklichen ist. Die letztere Tendenz ist's insbesondere, welche die Liebe zur Pflicht oder die Gewissenhaftigkeit ausmacht. Beide aber orientieren sich an einem mehr oder minder fest umrissenen Begriff vom Menschen und seiner Bestimmung, so daß man auch sagen kann: Liebe zum Guten ist das Bedürfnis oder die Neigung, alles Erlebbare unter dem Gesichtspunkt der menschlichen Bestimmung zu prüfen. Daß bei gleicher Liebe zum Guten die Urteile darüber, was im einzelnen Falle gut ist, so sehr auseinander gehen, hat in der Flüssigkeit des Menschbegriffs seinen Grund, wie auch die Unlösbarkeit der Vexierfrage: ob man das Gute liebt, weil es gut ist, oder ob es darum gut ist, weil wir es lieben; was mit dem andern Zirkel zusammenhängt: daß zu prüfen, was menschliche Bestimmung ist, und sich bei keinem Resultat zu beruhigen, sondern die Prüfung immer wieder von vorn zu beginnen, selbst zur menschlichen Bestimmung gehört.

3. Was die Liebe zum Schönen betrifft, so hüte man sich vor allem, das Schöne mit dem Aesthetischen überhaupt, oder dieses gar mit dem künstlerisch Wertvollen zu identifizieren. Das Schöne ist innerhalb des Aesthetischen immer irgendwie das Normale, Typische, Gesunde: Kategorien, die ihrerseits nicht rein

ästhetisch, sondern am menschlich oder sonst Gattungsmäßigen orientiert sind; ebenso hat das Erhabene, das Komische und andere ästhetische Wertbegriffe immer zugleich ethische Bedeutung. Darum ist die Liebe zum Schönen immer zugleich in einem gewissen Grad Liebe zum Guten, sofern dieses auf die Herausarbeitung des normal Menschlichen ausgeht. Andrerseits ist aber das Schöne insofern seinem Wesen nach ästhetisch, als der Mensch oder der sonstige Typus nur in untrennbarem Zusammenhang mit seiner Geschichte und seiner Welt in der Indifferenz des „Subjektiven" und „Objektiven" ästhetisch beschaubar ist; daher ist jene Abtrennung des Menschlichen vom sonstigen Weltinhalt, wie sie die Sittlichkeit anstrebt, allerdings der ästhetischen Betrachtungsweise entgegen, welche letztlich überhaupt keinen Unterschied unter den Inhalten macht, wenn sie eben nur als reinen Inhalt sich geben, ohne daß dabei gefragt wird, ob dieser Inhalt von einem Objekt aus für ein Subjekt gemeint ist. Beispielsweise ist unter den Künsten die Musik darum am reinsten ästhetisch, weil sie nicht bloß ein Bild, sondern eine Geschichte ohne subjektiven oder objektiven Träger ist, wofern man nur nicht, wie so oft bei moderner Musik, sich erst fragen muß, was der Komponist oder Dirigent damit dem Hörer sagen will. Wie wir schon gesehen haben, kann von Liebe zum Guten nur dort die Rede sein, wo das Gute nicht in abstrakter Menschlichkeit, sondern mit einer daraus nicht ableitbaren Geschichte und Welt gegeben ist; daher ist auch Liebe zum Guten immer in gewissem Grad Liebe zum Schönen. Aber während beim rein ästhetischen Gegenstand wie jeder Unterschied des Subjekts vom Objekt so auch jede Betätigung aufhörte, weil alles, womit ich mich daran betätigen könnte oder möchte, schon darinnen liegt, so ist der Liebe mindestens die Anerkennung: „ich will (darf, kann, muß) es so lassen wie es ist" und damit ein Subjekt-Objektverhältnis wesentlich, so daß rein ästhetische Beschaulichkeit — die freilich in menschlicher Erfahrung gar nicht vorkommen kann — nicht mehr als Liebe bezeichnet werden könnte.

4. Das religiöse Moment im Liebesverhältnis haben

wir genannt: die Anerkennung des geliebten Gegenstandes am Ort des Objekts oder als eines wirklichen; und wir möchten diese Anerkennung der Wirklichkeit als das religiöse Moment in jedem Bewußtseinsakt überhaupt bezeichnen. Diese Begriffsbestimmung werden freilich auch diejenigen viel zu weit nennen, welche dem zustimmen, daß religiöse Urteile in erster Linie Wirklichkeits-, nicht Werturteile sind; sie werden sagen, es handle sich jedenfalls nicht um eine Wirklichkeit überhaupt, sondern um eine bestimmte Art von Wirklichkeit. Gewiß unterscheiden sich nun die geschichtlichen Religionen untereinander, wie von andern geschichtlichen Lebensgebieten wesentlich dadurch, welche Art von Wirklichkeit sie bevorzugen. Im geschichtlichen Verlauf haben nämlich nicht alle diese Arten in einer Linie Platz, und es müssen daher die Inhalte, welche nicht an der geschichtlichen Normalwirklichkeit teil zu haben scheinen, in eine andere Art von Wirklichkeit versetzt werden; derzeit gewöhnlich nach dem Schema: Was man nicht unterbringen kann, das sieht man als was Innres an. Aber will man für Religion überhaupt einen Allgemeinbegriff haben, so muß man diese, in der Geschichte konkurrierenden, Arten von Wirklichkeit zurückführen auf diese, ihnen allen gemeinsame Versetzung an den Ort, an welchem äußere und innere, diesseitige und jenseitige, reproduzierte und produzierte, natürliche, geschichtliche und übergeschichtliche Inhalte als Gegenstand überhaupt erscheinen. Wohl ist uns dieser Ort nie ohne Inhalt gegeben, welcher religiös genommen als Symbol für diesen Ort zu gelten hat; und wenn die Mystik die allgemein religiöse Richtung teilt, so ist das „Ungesunde" an ihr die Tendenz, ohne ein solches Symbol, für das Objekt wie für das Subjekt, auszukommen; ganz abgesehen davon, daß sie in ihrer geschichtlichen Erscheinung gewöhnlich gewisse Arten jener konkurrierenden Realitätsansprüche extrem bevorzugt und die andern zum Schein herabsetzen, ja zur Vernichtung bringen möchte. Auch eine Liebe zu Gott ist ohne Symbol nicht möglich, und zwar ein Symbol, welches als ein Gut oder auch das Gute erscheint. Aber nicht, weil es ein Gut oder das Gute ist, sondern weil es die Wirklichkeit dieses Gutes oder des Gutes ist, ist diese Liebe zu Gott ein religiöses

Verhältnis. Als Rückbeziehung auf den Ort der Gegebenheit ist dieses Verhältnis eo ipso ein geschlossenes, oder Selbstzweck; der Mensch als solcher kommt sich darin allerdings nicht als Selbstzweck vor, und zwar weil er sich eben mit dem religiösen Subjekt gar nicht identifiziert. Ist das religiöse Subjekt zu definieren als derjenige Ort, an welchem ich mich vom Ort des Objekts aus „gemeint" fühle, so ist der Mensch als biologisches oder moralisches Individuum in der religiösen Erfahrung zwar immer „mitgemeint", aber seine sonstige Abgrenzung deckt sich nicht mit der des religiösen Subjekts.

5. Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet. Dieser Satz Spinozas (Eth. V, propos. 19) geht bei ihm ja aus dem andern hervor, daß Gott niemanden im eigentlichen Sinn liebt oder haßt (prop. XVII, coroll.) weil er für Leidenschaften und Affekte unzugänglich ist (ibid.). Hiervon können wir uns soviel aneignen, daß jedenfalls die psychologischen Definitionen der Liebe als eines Gefühls oder Affekts u. dgl. auf Gott unanwendbar sind; daß im Verhältnis zu ihm Liebe vor allem eine Richtung bedeutet und daß diese Richtung nicht umkehrbar ist, daß also Gott als dem Ort der Wirklichkeit immer die Initiative zukommt, also alles, was wir aus Liebe zu ihm tun, seine Liebe nicht erst produziert oder steigert, sondern eben auch bloße Zurückgabe ist. Dennoch ist solches Verhältnis schon darum ein ethisches, weil diese Zurückgabe von unserer Seite ein Willensakt ist; und es kann auch von Liebe Gottes zu uns gesprochen werden, wozu freilich jene Richtung vom Objekt auf das Subjekt noch nicht genügt (so wie der Lichtstrahl wohl zunächst eine Bewegung in bestimmter Richtung ist, aber erst, wenn er auf einen Körper trifft, als Licht erscheint), sondern welche in der Gemeinsamkeit eines Inhalts zwischen Gott und uns besteht. Diese Gemeinsamkeit dessen, was mir mit Gott gemeinsam ist, deckt sich aber nicht mit dem, was mir mit Menschen gemeinsam ist; daher wir der Erfahrung der Gottesliebe auch nicht die Form geben dürfen: Gott liebt alle Menschen, ich bin ein Mensch, also liebt Gott auch mich; ebensowenig als der

Schluß, daß Gott alle Menschen liebt, bloß eine Erweiterung meiner individuellen Erfahrung ist. Ich werde von Gott immer auch als Mensch, aber nie bloß als Mensch geliebt; darum geht die Religion nie in sittlichen Exempeln auf, und ist für das religiöse Subjekt die Liebe Gottes zu uns mehr als ein bildlicher Ausdruck für die Weltbedeutung der Moral, und die Liebe zu Gott mehr als ein feierlicher Name für allgemeine Menschenliebe.

Es erübrigt noch der Hinweis, wie mit Vorstehendem die Behauptung (S. 165) begründet ist: daß die religiöse Seite der Liebe in Analogie zum Lebensmittelverhältnis, die ästhetische in Analogie zum Ausdrucksmittelverhältnis steht. Der Gegenstand der Liebe ist für mich Lebensmittel als Spezialfall davon, daß der Gegenstand der Liebe überhaupt immer am Ort der Wirklichkeit, im Verhältnis zu dem ich erst meine eigene Wirklichkeit erlebe, sich befindet. Spezifisch menschliche Färbung und damit den Charakter des Mittels, nimmt diese Erscheinung aber an in dem Grad, je mehr dabei Begehren und Genuß, Liebe und Glück auseinanderfallen. Die Gemeinsamkeit des Sinns, welche dem Ausdrucksverhältnis eignet, ist aber ein Spezialfall der ästhetischen Untrennbarkeit des Subjektiven vom Objektiven; um meinen subjektiven Anteil an diesem Sinn vom subjektiven Anteil anderer reinlich absondern zu können, müßte ich überhaupt erst das Subjektive aus dem Gesamtbild herausgelöst haben. Ebendarum ist diese Erscheinungsweise der Liebe in dem Grad nicht mehr rein ästhetisch, sondern spezifisch menschlich, je mehr es mir darauf ankommt, nicht wie, sondern durch wen der gemeinsame Sinn ausgedrückt wird. Wem aber dies, wie unsere ganze Abhandlung zu abstrakt vorkommen möchte, der bedenke, daß bei der Vielgestaltigkeit der unter dem Namen „Liebe" zusammengefaßten Phänomene man notwendig auf die elementarsten Bewußtseinsverhältnisse zurückgehen muß, und daß man dadurch auch wieder davor bewahrt bleibt, alle diese Formen auf eine einzelne unter ihnen, alle Liebe etwa auf den „idealistischen" oder „realistischen"; den religiösen, ästhetischen oder moralischen Ton stimmen zu wollen.

Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart.

Von

Prof. D. **Wilhelm Herrmann**, Marburg a./L.

---

2. Die Aufgabe.

Wir bedürfen einer Erkenntnis der Religion, die wir als allgemeingültig vertreten können. Sie ist freilich nicht für jeden Frommen nötig, aber dann wird sie unentbehrlich, wenn die Ansprüche anderer Formen des geistigen Leben uns zwingen, uns auf das Recht unserer Religion zu besinnen. Denn um das Recht der eigenen Religion erfassen zu können, müssen wir wissen, was wir unter Religion verstehen. Ohne eine Erkenntnis von der Religion, die wir als allgemeingültig vertreten können, wird es schon dem einzelnen schwer werden, in den geistigen Kämpfen der Gegenwart eine eigene religiöse Ueberzeugung zu behaupten. Viele Nöte, aber auch viele Verirrungen bleiben uns erspart, wenn uns eine klare Anschauung von der Religion gegenwärtig bleibt. Es muß etwas an ihr sein, was sich unabhängig von allen Bildungsunterschieden und von allen Bedürfnissen des Moments als ihre Erscheinung im Menschen fixieren läßt. Dazu müssen wir immer wieder zurückkehren, wenn die Religion in uns selbst lebendig bleiben soll. Leider ist es im Gegenteil so, daß dieses Einfachste an der Religion in der Regel ganz zurücktritt und unbeachtet bleibt, obgleich es das Wichtigste ist.

Dieser Mangel macht aber nicht nur im Leben des Einzelnen vieles unklar und unsicher. Noch deutlicher tritt die damit verbundene Verheerung in der religiösen Gemeinschaft zu tage. Ihre

innere Disziplin ist ohne ein solches gesichertes Verständnis der Religion ganz unmöglich. Will man ohne diese Vorbedingung Menschen, die fromm sein wollen, zusammenhalten, so bleibt nichts anderes übrig, als die Anwendung von Rechtsformen, die für den äußeren Bestand der Gemeinschaft sehr dienlich sind, aber ihre innere Auflösung nicht verhindern können. Diese ist bereits vorhanden, wenn nicht das gemeinsame Leben durch die faktische Ueberlegenheit der Einzelnen gesichert wird, in denen religiöse Lebendigkeit mit der Besinnung auf das verbunden ist, was sich im sittlichen Verkehr als allgemeingültige Erkenntnis von der Religion durchsetzen kann. Ohne die Disziplin, die nur durch solche Erkenntnis möglich ist, geschieht es bald, daß in der religiösen Gemeinschaft manches als lebenswichtig geltend gemacht wird, was mit der Religion gar nichts zu tun hat. Man darf sich nicht darüber wundern, daß in der Umgebung Schleiermachers eine Theologie aufkam, die alles Maaß für den Wert der Vorstellungen, die sie wieder in Umlauf zu setzen suchte, verloren zu haben schien. Diesen Theologen fehlte das durch wissenschaftliche Erkenntnis gesicherte Verständnis für das Einfache in der Religion. Denn keiner von ihnen hat einen ernsthaften Versuch gemacht, die Ansätze Schleiermachers zu einem allgemeingültigen Begriff von der Religion fortzuführen. An dieser Unterlassung leiden wir noch heute. Ich kann daher nicht ganz zustimmen, wenn Troeltsch gelegentlich bemerkte, es sei hohe Zeit, daß man einmal aufhöre, in der Religionstheorie Schleiermachers nach verborgenen Schätzen zu graben. Das dürfte allerdings wenig Zweck haben. Aber was in diesen Gedanken Schleiermachers offen liegt, ist der unschätzbare Versuch, eine Erkenntnis von der Religion selbst zu gewinnen, in der wir alle im evangelischen Christentum uns zusammenfinden können. Suchen wir diesen Anfang nicht weiter zu entwickeln, so sind wir selbst daran schuld, wenn wir aus der Verwirrung nicht herauskommen.

Es möchte aber auch für die Wissenschaft und die Kultur überhaupt ein dringendes Bedürfnis sein, daß sie endlich vor einen Begriff von der Religion gestellt werden, der es möglich macht, diese Gestalt menschlichen Lebens als etwas von ihnen

Unterschiedenes zu würdigen. Denn dadurch wird ihnen das Bewußtsein ihrer Grenze gesichert. Geht ihnen das verloren, indem sie die Religion sich unterordnen, so müssen sie diese Ausdehnung ihrer Macht mit innerer Unsicherheit bezahlen. Denn die angeblich wissenschaftlichen Bemühungen, die Religion durch etwas Höheres zu ersetzen, und die Kulturwerke, in denen Religion getrieben werden soll, müssen doch schließlich von ernster Wissenschaft und in den Kreisen gesunder Kultur als peinvolle Verrenkungen empfunden werden. Im Katholizismus wird die Religion dadurch entseelt, daß ihr die für sie unmögliche Aufgabe, die Welt zu beherrschen, zugewiesen wird. Aber ebenso wird die von der Wissenschaft getragene Kultur entgeistigt, wenn sie die Religion in sich aufzulösen sucht. So verschieden der Effekt in den beiden Fällen aussieht, so ist es doch jedesmal dieselbe Verstümmelung des Menschlichen.

Wenn wir uns aber den Weg zu einem solchen Begriff von der Religion suchen, so müssen wir die Richtlinien verwerten, die in dem Werke Kants uns gegeben sind. Indem er die Grundgedanken der Wissenschaft zu klären und zu rechtfertigen suchte, hat er zugleich die Tatsache zum Bewußtsein gebracht, daß uns die Wissenschaft vor drei Gebiete des Wirklichen stellt, auf denen wir uns in allgemeingültigen Erkenntnissen zurechtfinden können. Es ist uns nicht möglich, aus den Gegenständen der exakten Naturwissenschaft, der Biologie und der Geschichtswissenschaft eine einheitliche Wirklichkeit zu gestalten. Aber in allen drei Richtungen erzeugt der Kulturfortschritt der Menschheit fortwährend Gedanken, in denen sich die wachsende Einigung in der Auffassung des Wirklichen ausdrückt. Wir können freilich auch den Gedanken nicht loswerden, daß das Ganze ein einheitliches Geschehen sei. Denn es ist dieselbe Vernunft, die in allen diesen Richtungen das Chaos bezwingt und Ordnung zu schaffen sucht. Aber je weiter wir damit kommen, desto schärfer tritt doch auch diese Gliederung des Wirklichen hervor: die unbelebte Natur, das Leben, der Wille, der seinem eigenen Gesetze folgen will und dadurch die Geschichte als ein neues Gebiet des Daseins in und über der Natur entstehen läßt. Es mag uns noch so deutlich werden, daß in allen einzelnen Vorgängen des Organischen das

Problem liegt, auch darin die Gesetzmäßigkeit zu enthüllen, die in aller Bewegung im Raume waltet. Wir sehen doch immer wieder, wie hier ein neuer Gedanke, der das Lebendige vom Leblosen scheidet, der Erscheinung ihr Gepräge gibt.

In der unauslöschlichen Tendenz auf eine Einheit des Geschehens müssen wir das berechtigte Motiv einer monistischen Weltauffassung anerkennen. Aber in ihrem Verkennen der immer wieder und immer schärfer hervortretenden Gliederung des Wirklichen sehen wir ihr Versinken in eine leere Träumerei. Gerade in dem Gegensatz zwischen der gesuchten Einheit und der immer neu entdeckten Sonderung im Wirklichen liegt der unerschöpfliche Reichtum der uns gegebenen Welt. Es ist nicht anzunehmen, daß die in der Geschichte kämpfende Menschheit jemals diese Fülle ihres Daseins aufgeben wird, um sich an monistischen Lösungen des Welträtsels zu freuen.

Ich habe schon in meinem Buche „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“ (1879) darauf hingewiesen, wie diese durch Kant gewonnene Klärung der Wissenschaft und der ihr zugänglichen Wirklichkeit an das evangelische Christentum sich anschließe, das sich nur in der Unterscheidung der Religion von der Wissenschaft durchsetzen kann. Dadurch sind manche angeregt worden, wie Sabatier, der sich dann leider allzueilig auf gänzlich veraltete Lösungen der religiösen Frage eingelassen hat. Die dort gegebene Darstellung genügt mir freilich schon lange nicht mehr. Inzwischen meine ich ein besseres Verständnis von der Religion gewonnen zu haben, und glaube auch der Arbeit der Philosophen ein besseres Verständnis der Wissenschaft zu verdanken. Wenn ich die Zeit fände, die damals begonnene Arbeit wieder aufzunehmen, würde ich hoffen dürfen, manche Enge und Unsicherheit meiner damaligen Ausführungen überwinden zu können. Daß ich aber im ganzen auf der richtigen Fährte war, zeigen mir Ausstellungen, die gerade jetzt daran gemacht werden. Troeltsch in seiner Schrift „Das Historische in Kants Religionsphilosophie“ (1904) meint, Reischle in seiner Schrift „Die Frage nach dem Wesen der Religion“ (1889) und ich hätten unter dem religiösen Erlebnis mehr verstanden als die Bewährung

der Freiheit, worauf es bei Kant eingeschränkt erscheine, und hätten es unterlassen, dieses Mehr erkenntnistheoretisch genauer zu fixieren. Gewiß kommt es uns darauf an, zu betonen, daß die Religion auf einem Erlebnis beruhe. Aber um ein Mehr oder Minder im Vergleich mit Kant kann es sich dabei nicht handeln. Denn für diesen wurzelt die Religion im Allgemeingültigen, also nicht in einem Erlebnis, das dem Individuum angehört. Seine Religionsauffassung hält sich noch im Rahmen der Orthodoxie, die unsrige nicht. Wir sind darüber durch Luther und Schleiermacher hinausgebracht. Deshalb kann uns ja gerade nichts ferner liegen, als das zu tun, was Troeltsch bei uns vermißt, das, was wir unter Religion verstehen, erkenntnistheoretisch zu fixieren. Daß es für die Religion keine Erkenntnistheorie geben könne, wie für die Wissenschaft, habe ich oft genug ausgesprochen. Das Einzige, was erwartet werden kann, ist, daß die kritische Besinnung auf die Art, wie wissenschaftliche Erkenntnis gewonnen wird, uns die Unmöglichkeit klar mache, für die religiöse Erkenntnis die Allgemeingültigkeit der wissenschaftlichen zu beanspruchen. Daß Troeltsch etwas Derartiges als Ziel im Auge hat, und infolgedessen an uns tadelt, daß wir die in dieser Richtung liegenden Ansätze zu einer religiösen Spekulation in der „Kritik der teleologischen Urteilskraft" unverwertet lassen, scheint mir zu beweisen, daß er selbst sich nicht entschließen kann, den Schritt zu tun, der allein die Religion aus uralten Verwickelungen zu befreien vermag. Daraus erklärt sich auch der früher von uns beklagte Irrtum, daß Troeltsch über den mittelalterigen Resten an der Reformation das verkennen kann, daß in ihr die christliche Religion in der neuen Gestalt eine geschichtliche Macht geworden ist, wie sie vor kurzem uns K. Sell an Paul Gerhardt geschildert hat (vergl. Christl. Welt 1907, Nr. 10).

In Kants Auffassung der Religion stehen zwei Richtungen mit einander im Widerstreit. Er kommt nicht von dem Verlangen los, die Hauptgedanken der Religion in dem Zusammenhang der wissenschaftlichen Erkenntnis als berechtigt zu erweisen. Darin gehört er wie Leibnitz und die gesamte Aufklärung dem Mittelalter an. Aber damit ist der andere Gedanke nicht völlig

ausgeglichen, daß die Religion mit dem sittlichen Wollen innerlich verbunden sei. Denn ohne Zweifel hat Kant damit der Religion ihre Unabhängigkeit von der wissenschaftlichen Erkenntnis sichern wollen. Mag es auch dem Glauben an Gott in der Wissenschaft noch so schlecht ergehen, die Vernunft im Wollen bringt ihn wieder zu Ehren, denn der sittlich ernste Mensch glaubt an Gott. Darin ist Kant ein Nachkomme der Reformation, daß er nichts anderes als Religion gelten lassen will, als die persönliche Ueberzeugung, in der der sittliche Ernst des Menschen lebt. Freilich haben die beiden Richtungen bei Kant einen gemeinsamen Ausgangspunkt. Es ist ihm um eine allgemeingültige Gestalt der Religion zu tun. Diese soll zwar zunächst dazu dienen, als kritisches Prinzip die Religionen in der Geschichte zu reinigen und auf ihr vernunftgemäßes Ziel zu lenken. Aber das Ziel ist doch, daß es einmal dahin komme, die von allem Zufälligen gereinigte, von der Geschichte und damit von der Gelehrsamkeit befreite Religion zu verwirklichen. In dieser Tendenz auf eine allgemeingültige Religion findet sich nun Troeltsch mit Kant zusammen. Nur daß er die Erhebung zum Allgemeingültigen, nicht wie Kant und Lessing in der bloßen Lösung von der Geschichte sucht, sondern in einer evolutionistischen Geschichtsphilosophie.

Unsere Betonung des Geschichtlichen in der Religion gegenüber den großen Aufklärern hat Troeltsch in diesem Zusammenhang nicht richtig aufgefaßt. Jene haben bekanntlich bestritten, daß Fakta, die Gegenstand der historischen Forschung sind, das, was in der Religion allgemeingültig sein solle, begründen können. Daß sie darin recht haben, kann keinem Zweifel unterliegen. In dieser Ablehnung des Historischen, wenn es sich um einen Beweis für die Gültigkeit der Religion handelt, liegt auch keineswegs ein Mangel von historischem Sinn, sondern, wie Troeltsch richtig bemerkt, ein Zeichen seines Erwachens. Wenn wir dagegen von der Bedeutung des Geschichtlichen für die Religion reden, so ist damit etwas gemeint, was noch nicht in dem Gesichtskreis von Kant und Lessing lag. Wir denken überhaupt nicht daran, eine Allgemeingültigkeit der Religion beweisen zu wollen. Ob man das in der alten Weise unternimmt, indem man die Haupt-

gedanken der Religion auf eine vermeintliche Wissenschaft vom Uebersinnlichen begründet, oder indem man das „erkenntnistheoretische Apriori" der Religion sucht (vgl. Troeltsch a. a. O. S. 28—29), macht keinen großen Unterschied aus. Ich will auch hier nicht die Frage erörtern, ob wirklich schon Kant und nicht erst Schleiermacher den unglücklichen Versuch gemacht hat, durch die Feststellung eines solchen Apriori den normativen Charakter der Religion zu erweisen. Die Hauptsache ist, daß in der Tat alle jene großen Männer das Wesen der Religion oder das Unvergängliche an ihr in der Macht eines Allgemeingültigen gesucht haben. Es ist doch aber vielleicht der Mühe wert zu fragen, ob denn überhaupt in dem Erfassen allgemeingültiger Gedanken das religiöse Verhalten des Menschen gefunden werden könne. Ist die Frage zu verneinen, so könnte die Geschichte eine Bedeutung für die Religion haben, an die Kant freilich bei seiner Auffassung von der Religion ebensowenig denken konnte, wie Lessing. Einem Beweis für allgemeingültige Gedanken braucht die Geschichte dann nicht zu dienen, denn nach diesem wird gar nicht gefragt. Wohl aber könnten, wenn die Religion bei allen Einzelnen ein individuelles Erleben bedeutete, geschichtliche Tatsachen, die ihnen tatsächlich als solche feststehen, den Anlaß der inneren Vorgänge ausmachen, in denen sich bei ihnen das Leben der Religion vollzieht. Stellen wir uns auf diesen Standpunkt, so wollen wir die Geschichte freilich verwerten, aber gewiß nicht als Beweismittel für sogenannte religiöse Wahrheiten.

Wir hören jetzt nicht selten, daß eine neue Metaphysik im Erwachen sei, und viele Theologen freuen sich sichtlich auf diesen Geisterfrühling. Es ist ja wohl erklärlich, daß sie eine Erleichterung davon erhoffen, wenn eine Metaphysik sich ankündigt, die sich dem Glauben an Gott wieder als eine Stütze anbietet. Denn die spröde Zurückhaltung, die zumal die Vertreter der exakten Naturwissenschaft und der Biologie gegenüber den religiösen Gedanken so lange Zeit bewiesen haben, hat ja ohne Zweifel die Gewöhnung an religiöse Vorstellungen im Volke weithin unmöglich gemacht. Wenn nun eine neue Metaphysik herannaht, die mit den Mitteln der Wissenschaft die Erscheinung einer „Ueber-

welt“ konstatieren will, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß die autoritätsbedürftigen Massen wieder mehr Respekt vor dem Geheimnis der religiösen Vorstellungen bekommen. Aber es ist doch die Frage, ob wir uns darüber freuen dürfen. Denn eine „Ueberwelt“, die die Wissenschaft zu enthüllen behauptet, hat immer zu erwarten, daß sie von der Wissenschaft selbst als etwas anderes enthüllt wird, nämlich als eine bloße Erweiterung der Welt. Es ist ja unmöglich, daß die Wissenschaft es wieder ganz vergessen könnte, daß sie das Wirkliche vermittelst der Idee der Gesetzmäßigkeit festzustellen sucht, daß es also für sie ein Wirkliches nur geben kann in einem Zusammenhang des Wirklichen, oder in der Welt. Das Ueberweltliche, dem in unsern Tagen wieder die Naturforscher auf die Spur kommen wollen, hat man mit den Entdeckungen des Spiritismus zusammenzustellen, die, wenn etwas daran sein sollte, ohne Zweifel noch lange Indianer in Aufregung versetzen können, aber für die Kulturmenschheit nichts anderes bedeuten können, als eine Erweiterung der Welt.

Wenn sich also jetzt wieder eine Wissenschaft vom Ueberweltlichen ankündigt, so haben wir allen Grund, die Religion nicht durch ein Bündnis mit ihr zu kompromittieren. Denn es muß sich unvermeidlich herausstellen, daß eine solche Metaphysik nicht zu der gehört, „die als Wissenschaft wird auftreten können.“ Die Theologen, die davon hören, daß jetzt auch wieder Naturforscher übernatürliche Dinge entdecken wollen, haben allen Grund, sich darüber zu freuen, daß sich vielleicht in diesen Männern das Verlangen nach Religion erhebt. Aber wenn sie mit dieser Naturwissenschaft oder Metaphysik einen Bund machen, so verraten sie die Sache, die sie vertreten sollen. Für das Volk wäre es schlimm, wenn die Theologen durch die jetzige Lage sich verleiten ließen, für eine nahe Zukunft den Eindruck vorzubereiten, daß das Ermatten der Wissenschaft ein Erstarken der Religion bedeute.

Die wirkliche Wissenschaft kann der Religion dadurch helfen, daß sie die Menschen zur Beherrschung ihrer Wünsche erzieht. Für alle aber, die die Religion öffentlich vertreten wollen, ist die Wissenschaft deshalb von hohem Wert, weil sie an ihr die Eigentümlichkeit der religiösen Erkenntnis sich und Anderen deut-

lich machen können. Diese Verwertung der Wissenschaft für die öffentliche Vertretung der Religion verdanken wir Kant. Er hat der Religion nicht etwa dadurch geholfen, daß er für sie, wie für die Wissenschaft ein Apriori entdeckte. Denn die Religion ist nicht eine in ihren Voraussetzungen sich fortbewegende und diese beständig kritisierende Forschung. Sie ist eine Erkenntnis ganz anderer Art, für die das Apriori gar keinen Sinn hätte. Die Wissenschaft gewinnt Erkenntnisse, die sie beweisen kann, indem sie in solcher Weise mit den Voraussetzungen arbeitet, die sie selbst gemacht hat. Die Religion dagegen gründet sich nicht auf solche von ihr selbst gemachten und von ihr selbst beständiger Kritik unterworfenen Voraussetzungen. Ein Apriori, das beweisbare Erkenntnisse schafft, ist bei ihr nicht zu finden. Sie kann infolgedessen auch keine beweisbaren, mit dem Anspruch des Allgemeingültigen auftretenden Erkenntnisse hervorbringen. Und trotzdem behauptet sie eine Erkenntnis zu haben, die auch den rastlos seine Vorstellungen umgestaltenden Forscher das gewähren kann, was ihm die Wissenschaft versagt, ein Ausruhen in einem gegenwärtigen Besitz.

Damit haben wir festen Boden unter den Füßen. Indem Kant die Wissenschaft, die sich in den von ihr selbst erzeugten und beständig neu kontrollierten Voraussetzungen begründet, von den Verwickelungen befreit, die eine sichere Methode unmöglich machten, läßt er die Eigentümlichkeit der religiösen Erkenntnis hervortreten, daß sie zwar nicht beweisbar oder allgemeingültig sein kann, daß sie aber dem Leben des einzelnen Menschen für sich selbst eine Ruhe gibt, die er bei der Wissenschaft vergeblich suchen würde.

Nun hat freilich Kant selbst diesen durch ihn gelegten Grund noch nicht verwertet. Er hat sich mit der Unterscheidung der religiösen Vorstellungen von wissenschaftlichen Erkenntnissen begnügt, dagegen hat er doch versucht, ihnen eine Allgemeingültigkeit zu sichern, indem er den Zusammenhang der Religion mit dem sittlichen Wollen hervorhob. Er meinte, die religiöse Vorstellung könne deshalb auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen, weil sie ein Erzeugnis des sittlich klaren Wollens sei. „Moral

also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außerhalb des Menschen erweitert." (Vorrede zur ersten Ausgabe der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft".) Moral ist die Betätigung des guten Willens. Dessen Güte besteht allein in der Richtung auf das selbsterkannte Gute, oder auf das, was wirklich werden soll. Vorstellungen also, die wirklich in dem guten Willen entspringen, können ihren Sinn nur darin haben, daß sie Ausdrucksformen des sittlich Geforderten oder des Ideals sind. Auf diesem Wege ergibt sich also die Auflösung der Religion in die zu begrifflicher Klarheit gebrachte Sittlichkeit oder in die Ethik. Das unerbittlich klar gemacht zu haben, ist das eminente Verdienst der „Ethik des reinen Willens" von H. Cohen. Dieses Buch in Verbindung mit der wichtigen kleinen Schrift „Religion und Sittlichkeit" (1907) kann die Theologen gründlich von der Einbildung heilen, daß sie das, was ihnen als religiöser Glaube teuer ist, in der Form von sittlich motivierten Postulaten retten könnten. Daß man mir immer wieder, trotz allem, was ich seit mehr als 20 Jahren gegen diese Postulatentheorie geschrieben habe, nachredet, ich sei ihr Vertreter, kann ich mir nur daraus erklären, daß ich eine metaphysische oder psychologische Begründung des religiösen Glaubens als sinnlos ablehne. Viele sind offenbar der Meinung, daß dann für die Religion kein anderer Grund gefunden werden könne, als das Verlangen, das der Mensch in Wünschen oder Postulaten ausspricht. Sie haben dann ganz recht, sich mit Schauder von einer so begründeten religiösen Ueberzeugung abzuwenden, wie es z. B. Eucken in „Der Wahrheitsgehalt der Religion" (1905) tut. Aber es ist mir unbegreiflich, daß Männer von solcher religiösen und wissenschaftlichen Einsicht, wie Eucken und Siebeck, nicht bemerken, welcher verhängnisvollen Verwechselung der erstere beständig unterliegt. Was er als in der Geschichte sich emporkämpfendes persönliches Leben nachweisen zu können meint, ist ja doch, wenn es mehr sein soll als eine Bezeichnung der sittlichen Aufgabe, nicht eine wissenschaftlich erweisbare Tatsache, sondern ein Ausdruck der religiösen Zuversicht. Woraus aber wird diese Zuversicht er-

zeugt? Das ist die Frage, auf die wir eine Antwort haben möchten. Und wir werden tun, was wir können, um Menschen, in denen dasselbe Verlangen nach Gott erwacht ist, davor zu bewahren, daß sie sich dabei nicht auf eine vermeintliche Wissenschaft von übersinnlichen Dingen verlassen, die dadurch nicht besser wird, daß ihr Urheber in vielen Ausführungen ein feines Verständnis für das Leben der Religion beweist. Daß Siebeck, der sich bei seiner Arbeit an dem Problem eine viel größere kritische Schärfe bewahrt hat, jenen Mangel bei Eucken nur darin berührt, daß er über die Schwerverständlichkeit von dessen Ausführungen klagt, ist wohl darauf zurückzuführen, daß er die darin steckende Kraft der religiösen Gedanken nicht verloren gehen lassen möchte. Troeltsch scheint ähnliche Bedenken gegen die wissenschaftliche Haltbarkeit dessen zu hegen, was Eucken zum besten der Religion beweisen will (vgl. Psychologie und Erkenntnistheorie 1905 S. 50).

Hat nun aber das ein anderes Aussehen, was Troeltsch in derselben Schrift als Wissenschaft von der Religion in den Grundzügen entwirft? Sie soll zunächst die Religion in ihrer tatsächlichen Erscheinung beschreiben, in ihrer Mystik und Irrationalität. Aber sie soll dann doch auch dafür sorgen, daß die Religion aus ihrem eigenen Apriori heraus beständig reguliert wird, „das in den großen geschichtlichen Offenbarungszentren jedesmal mit tieferer Klarkeit und mit der Aufforderung zu engerer Verknüpfung der Gesamtvernunft im religiösen Zentrum hervortritt“ (S. 53). Also die Religionswissenschaft bietet außer einer Beschreibung, die aus der Fülle der Erscheinungen der Religion in der Geschichte schöpft, eine Regulierung oder Kritik dieses tatsächlichen aus dem Apriori der Religion, das Troeltsch auch bisweilen ihr rationales Apriori nennt. Was ist nun dieses Apriori? In den psychologischen Tatsachen der Religion „waltende allgemeine Bewußtseinsgesetze“ sind damit gemeint. Die Feststellung dieser Gesetze, in denen wir die Erfahrung hervorbringen, ist aber nicht das Werk einer psychologischen Analyse, sondern eine Selbsterkenntnis der in der Erfahrung enthaltenen Vernunft. Diesen Gedanken der Kantischen Erkenntniskritik hält also auch Troeltsch für das wichtigste Erkennungsmittel aller Wissenschaft,

die das Wirkliche erweisen will. Er teilt auch die Auffassung der Interpreten Kants, denen wir ein gegen die Abirrungen ins Psychologische gesichertes Verständnis der Kantischen Erkenntniskritik verdanken, daß damit eine unerschöpfliche Aufgabe der Wissenschaft bezeichnet ist. Die logischen Mittel der Erkenntnis bedürfen immer einer weiteren Entwicklung. „Die in das Licht der Logik erhobenen Gesetze werden immer hinter dem nicht ins Bewußtsein erhobenen Vernunftgehalte zurückbleiben, und die bewußte Logik wird sich immer wieder aus den im Verkehr mit dem Objekt erwachsenden, naturwüchsigen logischen Operationen korrigieren und bereichern müssen" (Psychologie und Erkenntnistheorie, 1905, S. 30—39). Ebenso ist natürlich jedes einzelne als wirklich vorgestellte Ding, oder jede Vorstellung, die das Wirkliche vom Schein zu scheiden sucht, nie vollendet. Denn die logische Gestaltung vollzieht sich an einem Stoff, der nie vollständig rationalisiert werden kann, so daß sich die Erzeugung des Allgemeingültigen auf jeder Stufe mit Schein und Irrtum behaftet zeigt. Hiermit bin ich einverstanden, aber nicht mit der Anwendung dieser Grundsätze auf die Religion.

Troeltsch sagt: „Die rationale Reduktion der psychologischen Tatsachen der Religion auf in ihnen waltende allgemeine Bewußtseinsgesetze ist eine beständig neu aus dem Studium der Wirklichkeit aufzunehmende Aufgabe und folgt der Bewegung der naturwüchsigen Religion nach, um in ihr den rationalen Grund erst zu finden" (Ebend. S. 32). Unwillkürlich gesteht er dabei ein, daß es sich mit der Religion doch anders verhält, als mit der anderen Erfahrung, in der die Erkenntniskritik die darin sich anbahnende logische Gestaltung zu erfassen sucht. Bei dieser hatte er anerkannt, daß es aussichtslos sei, durch eine psychologische Analyse des Bewußtseins die Formen allgemeingültiger Erkenntnis zu ermitteln; nicht das Bewußtsein, sondern die methodische Erfahrung oder die Wissenschaft schien er da als das Objekt der Erkenntniskritik anzusehen. Er sprach von der Selbsterkenntnis der in der Erfahrung enthaltenen Vernunft. Hier dagegen heißt es (S. 35): „Eine wirkliche Erkenntnistheorie der Religion wird sich das Wesen des religiösen Apriori aus einer völlig unbe-

fangenen psychologischen Analyse zeigen lassen müssen." Das ist doch etwas anderes, und eine völlig unerfüllbare Forderung ist damit gestellt.

Erstens gibt es keine völlig unbefangene psychologische Analyse der Religion. Wer Religion als das soll sehen können, was sie selbst sein will, muß selbst in ihr leben. Wer aber in ihr lebt, wird nichts anderes als wirkliche Religion erkennen können, als solche Erscheinungen, in denen er Modifikationen der seinigen erkennen kann. Die Religion lernt niemand aus einer solchen Statistik, wie die von James kennen, sondern nur dadurch, daß sie in ihm selbst entsteht. Das Unternehmen des amerikanischen Forschers ist aber deshalb nicht etwa wertlos. Wer Religion aus eigener Erfahrung kennt, wird diese Beobachtungen reichlich verwerten können. Zu bedauern ist nur, daß manches mitaufgenommen ist, worin schließlich nur ein ebenso gottloses Gewerbe zu erkennen ist, wie in dem Gesundbeten. Es zeigt sich darin der Mangel, daß die ganze Zusammenstellung angeblicher Erfahrungen von der Religion vorgenommen wird, ohne ihren Unterschied von aller sonstigen Erfahrung zu beachten. Die Erfahrung, in der die Erkenntniskritik „rationale und gültige Wahrheit durch Gesetze" gewinnen kann (vgl. ebend. S. 33), beruht auf Sinnesempfindungen, die durch die räumliche Anschauung geordnet sind. Es macht uns bekanntlich keine Mühe, uns in hierin entspringenden Vorstellungen von Dingen zusammenzufinden. Für die Arbeit der Erkenntniskritik an diesen Vorstellungen gibt es einen sicheren Ansatz, weil wir in ihnen dieselbe Logik betätigen und demselben Schein unterliegen. Die Scheidung des Gültigen vom Schein kann also hier durch wissenschaftliche Methoden vollbracht werden, die sich immer mehr als allgemeingültig durchsetzen können. Troeltsch meint nun: „Die recht verstandene Kantische Lehre fordert die genaueste Kenntnis der empirischen Wirklichkeit der Religion und die Herausgestaltung der Wahrheit aus dieser Wirklichkeit." Das soll recht verstandene Kantische Lehre sein. Ich fürchte, es ist damit das aufgegeben, was der Protestantismus und das Christentum überhaupt Kant zu danken hat, die Unterscheidung der Religion von der Wissenschaft. Denn diese ist

doch nicht mehr möglich, wenn auch die religiöse Erfahrung so aufgefaßt wird, als könnte sie zur wissenschaftlichen Erkenntnis entwickelt oder geläutert werden. Es ist aber doch wohl nicht so schwer zu sehen, warum das unmöglich ist. Was Troeltsch und Andere den religionspsychologischen Stoff nennen, der erkenntniskritisch bearbeitet werden könne, ist eben nicht eine Erfahrung, an der jedes menschliche Bewußtsein in derselben Weise teilnehme. Troeltsch sieht die Religion an als die „besondere Form psychischer Zuständlichkeiten, die sich aus der mehr oder minder dunklen Präsenz des Göttlichen in der Seele ergibt, die Gegenwarts- und Wirklichkeitsempfindung in bezug auf Uebermenschliches oder Unendliches." Darin sieht er im Unterschied von Kant, der in solcher Weise verbessert werden müsse, den richtigeren „Ausgangspunkt für die Analyse des rationalen Apriori der Religion". Er meint, wenn diese neue (?) psychologische Grundlegung der Religion wirklich fruchtbar gemacht werde „für das eigentliche Ziel der Religionsphilosophie, die Erkenntnistheorie der Religion oder die Lehre vom Wahrheitsgehalt der Religion, dann werden die Härten und Mängel der Kantischen Religionslehre, ihr kühler Moralismus und ihr intellektueller Postulatencharakter, verschwinden". Die damit angedeuteten Mängel der Kantischen Auffassung von der Religion empfinde ich auch. Sie hangen mit der aus dem Mittelalter stammenden Schranke zusammen, in der der große Mann an diesem Punkte ebenso stecken geblieben ist wie Troeltsch, während die Reformation angefangen hatte, sie zu durchbrechen.

Auf jeden Fall dürfte es aber nicht richtig sein, Kants Religionsauffassung dadurch verbessern zu wollen, daß man eine seiner wichtigsten Erkenntnisse wieder aufgibt. Woher nimmt Troeltsch das Recht, die Religion eine Zuständlichkeit zu nennen, die sich aus der Präsenz des Göttlichen in der Seele ergebe? Offenbar soll das eine Feststellung der neueren Religionspsychologen sein. Daß nun die Religion selbst nicht selten ihr Wesen so aussprechen wolle, hat man wohl auch sonst schon gewußt. Aber wo man Wissenschaft im Sinne Kants verstanden hatte, hat man sich auch nicht verborgen, daß es eben die Religion

selbst ist, die das zu sein beansprucht. Eine Psychologie dagegen, die dasselbe nicht als einen bisweilen beobachteten Ausdruck der religiösen Ueberzeugung vorführen wollte, sondern als eine beobachtete Tatsache, würde die Ansprüche Kants an ernsthafte Wissenschaft nicht erfüllen. Tragen aber die Erfahrungen, die man in der Religion zu machen meint, nirgends den Charakter des Allgemeingültigen, der es möglich machte, sie zu Wissenschaft zu entwickeln, so ist es natürlich auch unmöglich, in ihnen ein Apriori im Sinne Kants als das sie Gestaltende zu entdecken. Mit anderen Worten, die von Troeltsch proklamierte Religionsphilosophie mag sonst sehr interessant sein, aber Wissenschaft ist sie nicht. Innerhalb der Umrisse seines Unternehmens, die bis jetzt vorliegen, finden sich sehr wertvolle religiöse Einsichten. Aber diese müssen auf einen ganz anderen Boden gestellt werden, als auf den der Kantischen Wissenschaft.

Das Kantische Verständnis der Wissenschaft kann nicht dazu führen, die religiöse Erfahrung zur Wissenschaft zu entwickeln. Eine Wissenschaft von der überweltlichen Wirklichkeit, die der Fromme zu erfahren meint, gibt es nicht. Das ist eben das Charakteristische der Religion, daß sie eine Erfahrung zu besitzen meint, die nicht als eine Bewältigung des Irrationalen durch allgemeingültige Gedanken zu verstehen ist. Kant selbst hat freilich dazu beigetragen, diese Eigentümlichkeit der Religion wieder undeutlich zu machen, indem er eine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu erweisen suchte. Er ließ also nicht davon, daß die Religion, die er vertreten wollte, eine rationale Wurzel haben, oder aus allgemeingültigen Gedanken erwachsen müsse. Diese Gedanken meinte er in dem wahrhaftigen Wollen, oder in der Sittlichkeit des Menschen zu entdecken. Wenn aber die Sittlichkeit auf Selbständigkeit des Wollens hinauskommt, so kann auch aus ihr nichts weiter hervorgehen, als das von dem darauf gerichteten Willen Gewollte, oder Geforderte. Die besondere Art von Erfahrung, die der Fromme zu haben behauptet, wird also als Illusion abgewiesen. Es bleibt als Gehalt der Religion nur dies übrig, daß sich die Moral zur Idee eines „machthabenden Urhebers" des sittlichen Gesetzes erweitert. Aber in dieser Kanti-

schen Gottesidee stammt der Gedanke der lebendigen geistigen Macht sicherlich nicht aus der Moral. Zur Sittlichkeit gehört die Zuversicht zu der Macht der Idee des Guten. Sie muß deshalb in dem Wirklichen herrschen, weil sie wahr ist, weil sie derselben Vernunft entstammt, die das Wirkliche gestaltet. Cohen urteilt daher („Religion und Sittlichkeit“ S. 68) ganz richtig: „Wenn der wahrhafte Ursprung der Religion in der Sittlichkeit liegt, so ist es nicht ihr Ende sondern ihre Vollendung, wenn sie aus der Verflechtung mit dem Mythos befreit und in die reine Lehre der Sittlichkeit verwandelt wird.“ Wenn man alles an der Religion, was nicht der Sittlichkeit entstammt, Mythos nennen darf, so ist natürlich von der Kantischen Auffassung aus die Folgerung zu ziehen, daß auch der Gedanke des lebendigen, persönlichen Gottes Mythos ist, den die in der Religion waltende sittliche Kraft als etwas ihrem wahren Wesen Fremdes abstoßen muß.

Ohne Zweifel pflegt in der evangelischen Theologie die Sicherung der Religion, die Kant gewonnen zu haben meinte, neben anderen „Gründen des Glaubens“ benutzt zu werden. Cohens oben genannte Arbeiten können die Erkenntnis verbreiten, daß jeder, der diesen Weg Kants einschlägt, auf eine Religion, die etwas anderes wäre als Sittlichkeit, verzichten muß. Was sie sonst noch sein will, wird als Mythos entlarvt, der zwar sehr nützlich sein kann, wie Cohen am Christentum ausdrücklich anerkennt, aber doch schließlich vor der sich ausbreitenden Kultur zurückweichen muß. Für jeden, der das einsieht, hat aber offenbar der Mythos seinen Wert verloren. Auf den Höhen der Menschheit muß daher dann an die Stelle der von der Sittlichkeit sich abgrenzenden Religion die philosophisch geklärte Sittlichkeit treten, oder die philosophische Ethik.

Mit dem allen wird über die wirkliche Religion hinweggeredet. Aus dem Ansatz Kants sind die richtigen Folgerungen gezogen, aber dieser Ansatz war falsch. Die Moral führt nicht unausbleiblich zur Religion. In der Behauptung Kants steckt derselbe Fehler, der auf der Seite der Theologen in dem Satze hervortritt, daß es ohne Religion keine Sittlichkeit geben könne. In beiden Fällen wird die Selbständigkeit der Sittlichkeit in

Frage gestellt. Wie ich dem Satze Cohens zustimme: „Die Sittlichkeit kann nur und ausschließlich durch unsere eigene Handlung Wirklichkeit werden“ (a. a. O. 46), so muß ich aus demselben Grunde den Satz Kants ablehnen, daß die Religion notwendig aus der Sittlichkeit hervorgehe. Denn dabei wird ebenfalls die Erkenntnis wieder verloren, daß die Sittlichkeit die Selbständigkeit des Wollens bedeutet. Es ist sehr wohl möglich, daß sich mit der Sittlichkeit die Religion verbinden kann, ohne daß der Gedanke Gottes die Selbständigkeit des Menschen aufzuheben braucht. Aber wenn die Sittlichkeit aus sich heraus notwendig diesen Gedanken erzeugt, so geschieht das entweder mit dem Eingeständnis, daß sie für sich selbst nicht bestehen könne, was den Tod alles sittlichen Ernstes bedeutet, oder es geschieht mit dem Eingeständnis, daß im Grunde diese Religion nichts anderes bedeuten solle, als die sittliche Ueberwindung des Mythus, was offenbar bedeutet, daß man darauf verzichtet, die Religion als eine berechtigte Macht im Leben der Menschheit zu behaupten.

Wenn wir den richtigen Weg finden wollen, müssen wir trotzdem an den Gedanken uns halten, daß wahrhaftige Religion nur in der inneren Verbindung mit dem sittlichen Gehorsam besteht. Dieser Gedanke schafft den Boden für ein gemeinschaftliches Verständnis der Religion bei allen. Er ist bei allen lebendig, die unter dem erziehenden Einfluß der von den Propheten und von Jesus ausgehenden Ueberlieferung stehen. Mit allen Anderen über die Religion uns zu verständigen, dürfen wir nur hoffen, wenn sie auch zur Erkenntnis des Gesetzes kommen, das Gott uns allen ins Herz geschrieben hat.

Daß eine in der Sittlichkeit überhaupt entspringende Religion nicht wirkliche Religion, sondern eben nur wieder Sittlichkeit sein würde, kann jeder, der es nicht schon wußte, von Cohen lernen. Aber das wäre möglich, daß aus dem Bewußtwerden einer bestimmten Pflicht die Empfänglichkeit für Religion hervorgehen könnte. In dem Bewußtsein einer bestimmten Pflicht wissen wir uns nicht bloß mit dem Allgemeingültigen verbunden. sondern auch durch die Ansprüche dessen gefesselt, was uns besonders angeht, was der Tag und die Stunde bringt. Auch

Cohen bemerkt (a. a. O. 72), die Religion erziehe zur Beachtung jeden Augenblicks im Leben des Menschen für die Aufgabe der Sittlichkeit. Das ist sehr richtig beobachtet. Das Frommsein besteht nicht in dem Schwärmen, das, trotz Lessings Nathan, niemals andächtig ist, sondern in dem „Gott vor Augen haben" und in dem „Wandeln vor Gott". Wodurch hat nun aber die Religion diese erziehende Kraft? Etwa durch den Mythus, d. h. durch die Vorstellung von einer Beseelung der Natur? Das kann Vehikel der wirklichen Religion sein, wie auch Cohen nicht in Abrede stellt. Aber eine Schärfung des Bewußtseins für das Besondere des eigenen Lebens ist von der Uebergewalt der Phantasie, die sich im Mythus kundgibt, nicht zu erwarten. Es muß etwas anderes an der Religion sein, was diese Förderung im Sittlichen bewirkt. Natürlich kann es nichts anderes sein, als der in ihr sich betätigende, durch den sittlichen Gedanken bestimmte Wille. Es kann außer uns vieles geben, was richtig verwertet, uns zur sittlichen Förderung dienen kann, aber in uns selbst kann sich die Herrschaft der sittlichen Gedanken durch nichts anderes vollziehen, als durch die Energie des eigenen Willens. Wie es mit dem Verhältnis der lebendigen Religion zu dem eigenen Wollen steht, werden wir sogleich zu überlegen haben. Zunächst aber ist darauf zu achten, daß das Bedürfnis, dem die Religion antwortet, und die Möglichkeit, sie zu verstehen, aus einer Betätigung des sittlichen Wollens in bestimmter Richtung hervorgeht. Alle Beschäftigung mit dem, was man in der Geschichte für eine Erscheinung der Religion hält, ist solange wertlos, als man in jener Erkenntnis nicht das Mittel gewonnen hat, die Religion von einer den Menschen innerlich lähmenden Phantasterei zu unterscheiden. Es ergeben sich dann wohl auch solche gewaltsamen Urteile, wie das folgende von Cohen (a. a. O. S. 26) über den geschichtlichen Ursprung der Religion: „Darauf gibt es nur eine Antwort, welche in allen religiösen Lagern, sofern sie wissenschaftlich in Betracht kommen, zugestanden wird: die Religion ist in ihren elementaren Motiven aus dem Mythos entstanden." Es hat keine Not, die Wissenschaft wird schon die Religion beachten, gerade wenn und weil sie sich dessen erwehren

kann, daß ihre elementaren Motive im Mythos zutage treten sollen.

Die Wissenschaft, die Erkenntnis des Allgemeingültigen und die Gestaltung der Wirklichkeit, in der wir stehen, durch diese Gedanken, das alles wird umfaßt von dem sittlichen Willen, der auf die Einigung der Menschen in einer Menschheit gerichtet ist. Aber die sittliche Arbeit, die im Dienste dieser Aufgabe steht, ist damit nicht vollständig bezeichnet. Der Einzelne ist es, der sie tun soll. Von seiner inneren Regsamkeit hängt es ab, wie sie getan wird. Der Mensch hat nun ein eigenes Leben nur dadurch, daß er den Zweck, dem er dient, selbst als einen unveränderlichen wollen kann. Das ist der Fall, wenn er, religiös ausgedrückt, dem Willen Gottes gehorchen, oder, sittlich ausgedrückt, dem von ihm selbst erkannten Guten dienen will. Aber dabei wird ihm die Selbständigkeit des eigenen Lebens zu einer Aufgabe, die sich mit dem Wachstum seiner sittlichen Einsicht, oder seiner Erkenntnis des Willens Gottes beständig erneuert. Ein Selbst zu werden, ist ihm auferlegt. Aber tatsächlich ist unser Dasein beständig von der Vorstellung eines eigenen Lebens getragen. Wir meinen es zu besitzen, und kein noch so zwingender Beweis, daß das Selbst kein wirkliches Ding sein könne, hat die Kraft, diese Form des individuellen Lebens zu zerbrechen. Es handelt sich nicht um etwas, was in Frage gestellt und in seiner Geltung von einem Beweise abhängig gemacht werden könnte. Der Mensch, der die Vorstellung des Selbst seiner Kritik unterwirft, vollzieht dabei dieselbe Vorstellung als etwas, was außer aller Frage steht. Diese Vorstellung ist also für ihn nicht eine Erkenntnis, die an allgemeingültigen Gedanken ihren Halt gewinnen müßte, sondern sie ist ihm der Ausdruck seiner individuellen Lebendigkeit. Er hat sie für sich allein, aber erst dadurch, daß er durch sie die Ereignisse zu seinen Erlebnissen macht, wird er auch Anderen etwas wert. In dieser Vorstellung von einem eigenen Selbst gewinnen wir den Zusammenhang der Welt, die wir für uns allein erleben, und nur sofern das geschieht, haben wir Anderen mehr zu geben als Sachen. Eine individuelle Gestalt des Menschlichen, durch die der menschliche Verkehr bereichert werden kann, wird erst dadurch in uns herausgearbeitet, daß die Vorstellung des Selbst

in solcher Weise in uns wirksam wird.

In diesem individuellen Erleben hat die Religion ihre Stelle, hier gewinnt sie auch die Wahrheit, die ihr zukommt. Zunächst erwacht an der Not dieses Lebens das Bedürfnis, das in der Religion seine Befriedigung findet. Wir meinen ein eigenes Leben in unserer Lust und unserem Schmerz zu fühlen. Wir meinen es Anderen gegenüber in unserem Eigenwillen zu behaupten, in der Durchsetzung unseres Zwecks im Kampf mit ihnen. Nichts scheint uns in seiner Wirklichkeit anschaulicher oder innerlich näher, als das so erfaßte eigene Leben. So bleibt es mit uns allen, so lange wir einfach von der Gewalt unseres Selbstgefühls hingenommen sind. Aber diese Gewalt wird in jedem gebrochen, wenn ihm die Wahrheit der sittlichen Forderung aufgeht. Denn das bedeutet ohne weiteres für jeden die Erkenntnis, daß er auf dem Weg zu rechtem Leben nur dann sein, oder ein gutes Gewissen nur dann haben kann, wenn in seinem Verhalten Wahrheit ist. Wir werden dann von der Frage getroffen, ob die Vorstellung eigenen Lebens, die wir so besitzen und betätigen, wahr ist, ob nicht unser Selbstgefühl die Vortäuschung eines Selbst, also etwas Nichtiges ist. Wir werden doch nicht emporgetragen von einer Kraft, die unerschöpflich sein könnte, weil sie aus sich selbst quillt. Jeder wird einmal durch die Erkenntnis beunruhigt, daß ihm diese Fülle des wahrhaft Lebendigen fehlt, und dieselbe Regung sittlichen Ernstes, die ihn aus dem Traum des Lebens aufschreckt, hält ihm dann die Selbständigkeit, die er zu besitzen meinte, als eine Aufgabe vor, von der wir nicht lassen können. Die Energie des wahrhaft lebendigen Geistes haben wir nicht, aber wir sollen sie haben. Wir sind, wie Jesus es ausdrückt, arm an Geist. Es ist nicht möglich, daß ein Mensch zu sittlicher Reife kommt, ohne daß ihm irgendwie das zum Bewußtsein käme, daß er in seinem Anspruch auf Leben etwas behauptet, was keine Wahrheit hat. Der Wille, sich diese Tatsache nicht zu verschleiern, also die Wahrhaftigkeit in dem was uns am nächsten angeht, ist der Weg zur Religion. Dieser Weg zur Religion ist das allein Allgemeingültige an ihr. Ein solches Verhalten gilt für alle, denn es ist sittlich notwendig.

Es wird uns freilich nicht schwer, uns darüber hinwegzusetzen, diese Möglichkeit wird aber nicht überall richtig erkannt. Es wird uns gesagt, viele Menschen, die ein scharfes Auge dafür haben, daß uns wahrhaftiges Leben fehlt, könnten sich darein ergeben, daß es nun einmal so ist. Ihre Weisheit komme darauf hinaus, daß wir uns freuen sollen an dem holden Schein des Lebens, solange er uns erblüht, und ruhig in die Finsternis blicken müssen, in der schließlich alles endet. Man nennt das männliche Resignation. Es mag wohl klug sein und mag auch männlich heißen, aber es ist nicht wahrhaftig. Denn eine solche Resignation wird immer nur scheinbar geleistet. Derselbe Mensch, der im ganzen auf wirkliches Leben verzichten will, behauptet im einzelnen den Anspruch auf Leben. Seine Seele steckt in diesem Anspruch auf ein Selbst, und die Resignation ist nur ein künstliches Mittel, sich seine wirkliche Lage zu verhüllen. Es kommt gerade darauf an, sich ruhig einzugestehen, daß wir tatsächlich nicht resignieren, sondern, solange die physischen Mittel unserer Existenz nicht zerrieben sind, den Durst nach Leben schmerzlich fühlen. Ein solcher Entschluß zur Resignation würde also immer zu spät kommen. Wer den Widerspruch zwischen seiner Selbstbehauptung und der Unmöglichkeit, sich wirkliches Leben zu erkämpfen, einmal empfunden hat, wird auch das Verlangen danach nicht wieder in sich auslöschen. Denn seine Aufmerksamkeit ist für die Tatsache geweckt, daß er sich fortwährend in der Vorstellung eines eigenen Lebens bewegt, und nun kann er auch der Frage nach dem Recht dieser Vorstellung nicht ausweichen. Der Entschluß, den Anspruch auf eigenes Leben fahren zu lassen, kann dem nichts helfen, der auch diesen Entschluß in die Vorstellung des eigenen Lebens gefaßt sieht.

Es ist nur ein Mittel in unsere Hand gegeben, durch das wir dem Schmerz darüber, daß uns die Kraft des aus sich selbst quellenden Lebens fehlt, entrinnen können. Wir können uns zerstreuen in Arbeit und Genuß, so daß wir zu einer Besinnung auf uns selbst überhaupt nicht kommen. Die eigentliche Gottlosigkeit ist die Zerstreuung, die uns über die Rätsel unseres Lebens hinwegträgt. Was einen Menschen dazu bringen kann,

daß ihm Gott vernehmlich wird, geht dann in einer Flut von Erregungen unter, in denen er sich selbst entfremdet wird. Solange wir in solcher Weise uns selbst verlieren, sind wir auch für Gott verloren. Dagegen sind alle für sein Wort erschlossen, die das Bewußtsein davon, daß es ihnen an wahrhaftigem Leben fehlt, nicht gewaltsam unterdrücken und dem Schmerz des Menschenloses sein Recht lassen.

Unser Weg zur Religion geht nicht durch Außerordentliches, sondern durch die einfache Wahrhaftigkeit im Alltäglichen. Mit dem Anspruch auf Leben nicht bloß spielen, sondern mit ihm Ernst machen, die Tatsachen, die ihm entgegenstehen, sich nicht verbergen, also die Erkenntnis, daß der Wille, sich nicht durch Fremdes überwältigen zu lassen, nicht zu seinem Ziel kommt, das ist das Erste. Und das Zweite ist das ruhige Aufsichnehmen des Unvermeidlichen, das reine Empfinden des Schmerzes über die Haltlosigkeit dessen, was wir beständig zu behaupten meinen. Diese Wahrhaftigkeit, die Grundtatsachen unserer Existenz als das zu nehmen, was sie sind, können wir aufbringen; und die Wirklichkeit, an der sich die Religion entzündet, kann uns nur aufgehen, wenn wir es tun. Nicht durch schwierige Entschlüsse, nicht durch den Willen Unglaubliches zu glauben, aber auch nicht durch die Erwartung unerhörter Erregungen kommen wir auf den Weg der Religion, sondern in der Wahrhaftigkeit, mit der wir das Alltägliche fassen. Bringen wir nun diese Wahrhaftigkeit auf, so bleibt es uns nicht verborgen, worin uns unser Mangel an Leben am deutlichsten entgegentritt. Wir wollen mehreren Herren dienen. Auch der Christ, dem Gott sich als sein Herr offenbart hat, muß sich oft eingestehen, daß er das Irdische, das ihm ans Herz gewachsen ist, nicht nur als Gottes ihm geliehene Gabe achtet, sondern ihm die Herrschaft über sein Leben läßt. Aber auf der anderen Seite sträubt sich nicht nur der Christ dagegen, sich diesen Herrlichkeiten völlig hinzugeben; in jedem Menschen besteht ein innerer Widerstand gegen ihre Gewalt, sobald er erkannt hat, daß alle seine Kräfte dem Handeln für das sittliche Ziel gehören. Wir können Gott nicht rückhaltlos dienen, aber dem Mammon auch nicht. Das ist die tatsächliche

Lage des natürlichen Menschenlebens. Es fehlt ihm also die innere Einheit des wahrhaft Lebendigen. Haben wir uns darauf besonnen, daß es wirklich mit uns so steht, so erwacht ganz von selbst das Verlangen nach dem Einen, das einmal unsere Seele ganz erfüllen möchte. Die Erkenntnis, daß es uns fehlt, und die Sehnsucht, es zu besitzen, ist die innere Aufrichtigkeit, oder die Herzensreinheit, die wir haben können, wenn wir wollen. Ist das in uns vorhanden, so suchen wir Gott von ganzem Herzen. Weiter kommen wir dann nur, wenn Gott sich tatsächlich von uns finden läßt.

Der hier beschriebene Weg zur Religion kann den Anspruch erheben, daß er allgemeingültig ist für alle, die nicht in Zerstreuung ihr Leben zerrinnen lassen, sondern sich auf sich selbst besinnen wollen. Es ist etwas sehr Großes, wenn sie die Ahnung davon bekommen, daß das der Weg zu Gott ist. Für alle diese müssen die Tore der christlichen Gemeinde offen stehen. Sie gehören zu uns, wie sehr sie auch durch die Verderbnis, die sie bei uns wahrnehmen, und durch vieles, was ihre Selbstbesinnung hemmt, von uns ferngehalten werden. Dagegen sind die Unzähligen von uns geschieden, die aus der Ueberlieferung der christlichen Gemeinde sich ein Gesetz machen, das sie hindert, in ihrem inneren Leben wahrhaftig zu werden. Indem wir so des allein möglichen Weges zu Gott uns bewußt werden und daraus die Folgerungen für unsern Verkehr mit andern Menschen ziehen, tun wir einen Schritt über die Reformatoren hinaus, aber wir tun es in der von ihnen eingeschlagenen Richtung. Die Richtung ist die auf das zweifellos Wirkliche, wie es für sie feststand. In dem Christus, der ihnen eine von ihnen selbst erlebte Tatsache war, hatten sie Gott gefunden, deshalb konnten sie sich von dem Priester abwenden, der ihnen behauptete, daß er Gott ihnen gegenüber vertrete. Für die Menschen unserer Zeit ist Christus zunächst nicht eine ihnen zweifellos gewisse Tatsache. Der Hinweis auf ihn bringt sie also nicht auf den Weg der Selbstbesinnung, den die Reformatoren gegangen sind. Wenn wir jetzt damit anfangen wollten, so brächten wir die Menschen, denen wir helfen wollen, in die Versuchung, deren sich die Reformatoren

erwehrt hatten. Denn wir muten ihnen dann zu, sich an etwas zu halten, was ihnen selbst nicht gewiß ist. Wir befördern dann das, was Luther bekämpft hat wie nichts anderes, daß die Menschen darauf aus sind, sich durch Unwahrhaftigkeit zu retten. Deshalb müssen wir vielmehr, wenn wir das Allgemeingültige an der Religion zeigen wollen, an das allein denken, was dem Menschen, der sich noch über sich selbst klar werden kann und will, sichtbar werden muß. Damit erst schaffen wir dem alten Christentum den Boden seiner Wirksamkeit auch in unserer Zeit.

Das Allgemeingültige an der Religion ist der Weg zu ihr, aber auch er ist es nur für die, die ihrem eigenen Leben gegenüber wahrhaftig sein wollen, und nicht in der Beschäftigung mit Sachen die Fragen ihres eigenen Lebens gewaltsam unterdrücken. Für diese aber können wir den Weg zur Religion noch einen Schritt weiter gehen. Dieser Weg ist das Verlangen nach wahrhaftigem Leben, das in seiner Tendenz völlig einheitlich und selbständig wäre. Wie das zu suchen ist, darauf bringt uns folgende einfache Ueberlegung. Wir bemerken, daß wir nicht zu wahrhaftigem Leben kommen, weil wir in einer Wirklichkeit stehen, die uns anzieht und abstößt, an die wir uns hingeben, aber so, daß wir uns zugleich ihrer zu erwehren suchen. Wir müßten also auf eine Wirklichkeit treffen, von der wir nicht nur so abhängen, daß uns darüber die Einheit des Selbst verloren geht, sondern durch die bestimmt zu werden uns diese innere Einheit oder wahrhaftiges Leben geben würde. Aus der Abhängigkeit von einem Wirklichen, in das wir uns einordnen müssen, kommen wir nicht heraus. Das Rätselhafte der menschlichen Existenz besteht aber darin, daß sich unter dem Zwange dieser Notwendigkeit doch die Vorstellung von der Tatsache eines eigenen Lebens in uns behauptet. Aus diesem Faktum entsteht die Vorstellung von einer Wirklichkeit, von der abzuhängen eben die Einheit und Selbständigkeit des Lebendigen begründet. Das ist aber nur möglich unter folgenden Bedingungen. Erstens müssen wir diese Abhängigkeit, da es sich um unser inneres Leben handelt, nicht nur erleiden, sondern erleben. Zweitens muß sie erlebt werden als die reine Abhängigkeit eines selbständigen Wesens, also als

freie Hingabe. Nun haben wir aber eine ganze klare Vorstellung davon, wo allein wir uns frei hingeben könnten und deshalb das Bestimmtsein durch eine einzige Macht erleben könnten. Das ist uns nur da denkbar, wo wir der Macht des guten Willens gegenüberstehen, die sich unser annimmt. Hier allein ist dem menschlichen Individuum, das ebensowenig sich selbst aufgeben, wie dem Zwange der sittlichen Forderung entrinnen kann, die völlige Unterwerfung möglich. Gegen alles Andere können wir uns innerlich abschließen. Von der Macht des Guten allein fühlen wir uns geschieden in unserm Schuldgefühl, und von aller Freundlichkeit, die uns begegnet, scheidet uns der Gedanke, daß nur das Gute das Recht hat, uns zu beherrschen. Nur die Vereinigung von beiden bricht in uns allen Widerstand.

Wenn wir diese Macht nun nicht bloß erdächten, wenn sie über uns käme als eine unwiderstehliche Wirklichkeit, so hätten wir die allem Wechsel gegenüber in sich selbst ruhende Einheit des wahrhaft Lebendigen gefunden. Wir hätten Gott gefunden, und die Religion wäre in uns verwirklicht. Damit ist der Weg zur Religion beschrieben, wie ihn jeder in seiner Selbstbehauptung wahrhaftige Mensch als den Weg des Lebens verstehen kann. Wir haben dann uns die Schicksalsfrage vorzulegen, ob denn nun auch wir in dem Bereich unserer eigenen Existenz diese Macht antreffen. Die Versicherungen Anderer, es gäbe auch für uns eine solche Macht, sind nicht wertlos für uns, falls sie nämlich in ihrem eigenen Verhalten sie uns spüren lassen. Menschen können uns nicht retten, sondern die Offenbarung Gottes an uns selbst. Wir dürfen auch nicht fragen, wie die Offenbarung Gottes von Menschen erlebt werde, sondern wie wir selbst sie erleben. Der Weg zum Glauben ist allgemeingültig, denn er liegt für jeden Menschen in der Wahrhaftigkeit des eigenen inneren Lebens. Aber das Erlebnis, in dem der Glaube als reine Hingabe an Eines entsteht, ist ganz individuell. Wie ähnlich sind sich der 73. Psalm und das 8. Kapitel des Römerbriefs, und wie verschieden. Beide Male ist die religiöse Zuversicht von einem Erlebnis getragen. Bei Asaph ist es die erlebte Nähe Gottes, bei Paulus ganz dasselbe, aber in anderer Form. Der Apostel hat eine deutlichere

Anschauung von dem Faktum, in dem ihm Gott nahe kommt. Bei dem Psalmisten ist diese Anschauung nicht entwickelt, er hat sich selbst das, wovon seine Zuversicht zu Gott getragen ist, nicht objektivieren können. Deshalb hat die Hoffnung, in der sich Paulus gerettet weiß, stärkere Schwingen. Darauf beruht der Unterschied zwischen allem anderen Gottesglauben und dem christlichen. Gott offenbart sich allen Menschen, die die Sehnsucht nach Einheit und Wahrhaftigkeit des inneren Lebens nicht in sich ersticken. Das müssen wir glauben, wenn nicht unser Glaube an Gott darüber verkümmern soll. Wir müssen das Angefaßtsein von Gott überall voraussetzen, wo uns die ernste Hingabe des Menschen an Eines entgegentritt, also im sittlichen Idealismus, in der zähen Treue gegen die tägliche Pflicht, in der gegen die eigene Trägheit und gegen die eigenen Wünsche strengen Selbstzucht des wissenschaftlichen Forschers. Alles, worin sich eine menschliche Seele aus der Zerstreuung zu sammeln sucht, muß uns ein Suchen Gottes und Nähe des lebenschaffenden Gottes bedeuten. Gottlosigkeit ist nur da, wo die Seele ihren Drang, etwas für sich selbst zu sein, achtlos verkommen läßt. Sie ist da, wo der Mensch sich nicht dazu aufrafft, sich in dem Bewußtsein des allein in ihm Gewaltigen innerlich zu sammeln. So ist der Christ in seinem Verständnis der Religion und ihrer Anerkennung bei Anderen weitherzig. Aber damit ist verbunden ein scharfes Bewußtsein dessen, was uns von allen andern Frommen nicht scheidet, aber unterscheidet. Für uns ist das, woneben uns aller andere Lebensinhalt ganz gleichgültig werden kann, das Gewaltige, das in uns die Lebenskraft reiner Hingabe oder den Glauben schafft, das von uns erlebte Faktum eines wunderbaren Menschen.

Mit diesem Verständnis der Religion ist uns ein altes drückendes Problem der Theologie gelöst, und eine neue schwere Frage geweckt. Gelöst ist uns das alte Problem der Apologetik, die Auseinandersetzung der Religion mit der wissenschaftlichen Erkenntnis des Wirklichen. Die Gedanken der Religion können ja mit der Erkenntnis des nachweisbar Wirklichen nicht zusammenstimmen, weil sie von vornherein mit dem Verzicht auf

Allgemeingültigkeit verbunden sind. Sie entstammen einem individuellen Erlebnis. Aber sie können sich neben der Erkenntnis, deren unerschöpfliche Aufgabe das Allgemeingültige ist, behaupten als eine Erscheinung des seiner selbst gewiß werdenden Lebens, dessen Kräfte die Geschichte gestalten. Es ist begreiflich, daß der Eifer um seine Sache einen wissenschaftlichen Forscher dazu hinreißen kann, mit seinen Methoden alles, was als wirklich gelten dürfe, umschreiben zu wollen. Aber der Reichtum der von uns erlebten Wirklichkeit spottet seines Eifers. Der Mensch lebt tatsächlich in einer andern Welt, als sie die Wissenschaft mit ihren Begriffen gestaltet. Die Lebensenergie des menschlichen Individuums und die aus ihr hervorgehenden geistigen Gestaltungen muß schließlich die Wissenschaft als eine von ihr unabhängige Erscheinung des Menschlichen anerkennen, ohne deren Pflege und Entwicklung die ganze von allgemeingültigen Gedanken geleitete Kultur in Barbarei versinken muß, weil dann in diesem glänzenden Getriebe das, was der Mensch für sich selbst sein will, unbeachtet bleibt. Unsere Vertretung gegenüber der Wissenschaft liegt in dem Hinweis auf das individuell Lebendige im Menschen, das keiner Wissenschaft faßbar ist, aber in der Religion eine Macht über die Kultur wird, die auch die Wissenschaft und die Sittlichkeit sich einzuordnen vermag. Wir lassen der Wissenschaft ihre unerschöpflichen Aufgaben und lassen dem Philosophen sein System. In beidem müssen wir die Fülle der von Vernunft gestalteten Wirklichkeit verehren. Aber eine Wissenschaft, die nicht in Schwärmerei ausartet, wird nicht den Blick dafür verlieren können, daß ein Gedanke, den sie nicht begründen kann, das innere Leben jedes Einzelnen begründet. Aus der Kraft dieses Gedankens eines sich emporkämpfenden Selbst entsteht eine neue Auffassung der Wirklichkeit, wie der Einzelne sie erlebt. Von der Wissenschaft muß diese Auffassung abgelehnt werden, wenn sie die Rechte des Allgemeingültigen beansprucht und sich durch Beweise Anderen aufdringen will. Aber ihr Dasein in jedem Einzelnen muß die Wissenschaft als mit seiner Existenz verknüpft anerkennen. Sie kann auch die Möglichkeit nicht ablehnen, daß diese subjektive Auffassung einen Halt, und diese nur erlebbare Wirklichkeit eine feste

Ordnung erhält, wenn dem Einzelnen ein Erlebnis geschenkt wird, worin er seinen Anspruch auf ein Selbst begründet finden kann. Diese Gestaltung des Subjektiven durch die Kraft eines befreienden Erlebnisses ist die Religion. Wenn die Wissenschaft die so verstandene Religion als eine andere Art der Auffassung und Ordnung des Wirklichen neben sich stehen sieht, so wäre es eine sinnlose Gewaltsamkeit, sie deswegen ablehnen zu wollen, weil sie keine beweisbare Erkenntnis sein kann, die sie gar nicht sein will. Ebenso hat die Religion die Wissenschaft neben sich stehen zu lassen als die aus dem Streben nach dem Allgemeingültigen sich entwickelnde beweisbare Erkenntnis. Diese beiden Stämme des menschlichen Denkens, die Gesetzmäßigkeit und das eigene Leben eines Selbst, die nachweisbare und die erlebbare Wirklichkeit soll man ruhig gelten lassen als die beiden mit einander verflochtenen und doch tief geschiedenen Formen unseres Daseins. Sie sind die Offenbarungen eines uns verborgenen Ganzen. In der Ehrfurcht vor diesem Geheimnis des Wirklichen treffen die Wissenschaft und die Religion zusammen. Der wirkliche Forscher und der wirkliche Fromme scheiden sich damit in gleicher Weise von einem voreiligen Monismus, der das Wirkliche erschöpfen will. Dessen Denkweise kehrt auf die Stufe des kindlichen Bewußtseins zurück. Da sie aber innerhalb der Kultur auf die beiden gewaltigen Tatsachen der ihrer Methode sichern, aber über ihre Ergebnisse beständig hinausschreitenden Wissenschaft und der in dem inneren Leben des Menschen begründeten Religion stößt, so bringt sie es nicht zu dem sicheren Ausdruck ihrer Auffassung vom Wirklichen, der dem Kinde möglich ist. Die Religion bedarf keiner weiteren Verteidigung, wenn sie sich so bescheidet, von der wissenschaftlichen Erkenntnis sich unterscheidet und an den erlebbaren Kräften des subjektiv Lebendigen sich genügen läßt.

Damit werden wir die Apologetik der alten Theologie los, die auf dem Boden der Wissenschaft das Recht der Religion begründen wollte. Ein solches Unternehmen muß der Wissenschaft unserer Zeit gegenüber komisch wirken. Vor dieser Wissenschaft hat die Religion nur das Recht, sich aufzulösen, damit nichts von ihr übrig bleibe, als der in ihr wirksame sittliche Wille.

Die Vorstellung eines lebendigen Gottes, der durch seine Offenbarung in dem Menschen wahrhaftiges Leben schafft, läßt sich mit den allgemeingültigen Gedanken der Wissenschaft nicht verknüpfen. Haben wir das eingesehen, so müssen wir uns doch wohl entschließen, falls wir in eine solche Auflösung der Religion nicht willigen können, sie auf ihre eigenen, der Kontrolle der Wissenschaft entzogenen Gründe zurückzuführen. Aber damit leisten wir Verzicht auf einen Beweis für die Wahrheit der religiösen Gedanken. Da sie nur dem Menschen wahr sein können, in dem sie aus seiner Religion entstehen, so ist es auch selbstverständlich, daß 'sie durch keinen Beweis einem Menschen zugänglich gemacht werden können, in dem sie wurzellos sein würden. Ein Beweis aus dem durch sie befriedigten Bedürfnis ist, wie auch Eucken kräftig betont, völlig wertlos (vgl. Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart 1907 S. 11). Aber für die Menschen, in denen Religion eine das innere Leben gestaltende Macht geworden ist, ist doch, wenn sie eine Gemeinschaft der Religion wollen, irgend ein Ausdruck der Religion nötig, worin sie sich zusammenfinden können. Nun ist freilich die wichtigste Grundlage einer religiösen Gemeinschaft das Verständnis der Religion selbst, wie wir es entwickelt haben. Wir sehen trotzdem, daß auch die evangelischen Kirchen der Gegenwart in weitem Umfange von solchen geleitet werden, die durch solche Gewaltmittel wie Beweise und kirchliche Gesetze die Gemeinschaft der Frommen zusammenhalten wollen, aber von der einigenden Kraft eines wirklichen Verständnisses der Religion keine Ahnung zu haben scheinen. Aber das Unglück ist nicht so groß, als es wohl manchem scheint. Denn die durch ernste Selbstbesinnung vorbereitete, durch Gottes Offenbarung geschaffene und durch ihren klassischen Ausdruck in der H. Schrift genährte Religion schafft sich schon Raum, wenn auch die kirchliche Ordnung etwas gewaltsam gehandhabt wird. Wo bei uns solche Gewalttaten begangen werden, will man doch wenigstens der Religion dienen, und zwar auf Grund der H. Schrift und der Lehrordnungen der Reformation. Auf einem solchen Gebiete aber wird die Religion, die sich selbst in Gottes Herrschaft gegründet

weiß, schon mächtig werden in Sanftmut und Geduld.

Aber eine durch das reine Verständnis der Religion geleitete Theologie muß doch noch weiter zu zeigen suchen, wie die religiöse Gemeinschaft sich vertieft durch die geistigen Erzeugnisse der Religion, durch ihre Urteile über das Wirkliche und durch die Erfassung der Aufgaben, die wirklich werden sollen. Das Zweite haben wir jetzt nicht zu überlegen; es wird sich dabei um die Frage handeln, wie die Religion notwendig eine Betätigung der von ihr unabhängigen sittlichen Erkenntnis werden muß. Das Erste aber führt auf einen neuen Weg, weit ab von der alten Theologie. Wir müssen die religiösen Urteile über das Wirkliche aus dem Erlebnis der Offenbarung Gottes entwickeln. Dabei müssen wir uns dessen bewußt bleiben, daß diese Gedanken als Ausdruck eigenen Erlebens für uns selbst nur wahr sein können, wenn sie ihre individuelle Art nicht verleugnen. Sie können uns also nur dadurch mit anderen Frommen verbinden, daß sie auf ein Ereignis zurückweisen, das auch von diesen als Offenbarung Gottes erlebt wird. Die christliche Theologie kann zu einer einigenden Macht nur werden, indem sie darzustellen sucht, was es für einen Menschen bedeutet, wenn ihm das Faktum der Person Jesu zur Offenbarung Gottes wird. Wir haben es hier mit der Frage zu tun, inwiefern wir uns unter dieser Voraussetzung einigen können in unsern Urteilen über das Wirliche. Dabei entsteht uns nun erstens die von der alten Theologie noch nicht empfundene Frage, wie uns die Person Jesu, die uns in der Ueberlieferung erscheint, eine gegenwärtig von uns erlebte Offenbarung Gottes werden kann. Zweitens sehen wir uns vor die Frage gestellt, wie die daraus in uns sich entwickelnden Urteile über das Wirkliche trotz ihrer individuellen Art ein Element geistiger Einigung für uns werden können. Damit stehen wir vor der zweiten Aufgabe der Dogmatik. Ihre erste war die Feststellung des für alle zu wahrhaftiger Selbstbesinnung sich aufraffenden Menschen allgemeingültigen Verständnisses der Religion.

Julius Kaftans Dogmatik in der Beleuchtung Carl Stanges.

Von

Prof. D. **Georg Wobbermin** in Breslau.

Die am meisten in die Augen fallende und für die gegenwärtige Situation der theologischen Arbeit und des kirchlichen Lebens weitaus interessanteste Eigenart des Stangeschen Buches (Der dogmatische Ertrag der Ritschlschen Theologie nach Julius Kaftan. Leipzig 1906) habe ich im 1. Heft dieses Jahrgangs besprochen und mittelst der Ueberschrift „Der Ertrag der Ritschlschen Theologie bei Carl Stange" auf einen präzisen Ausdruck zu bringen gesucht. Indem Stange den tatsächlichen Verlauf der geschichtlichen Entwicklung der theologischen Arbeit in eigenmächtigster Weise verschiebt und dabei selbst vor so ungeheuerlichen Gewaltsamkeiten nicht zurückschrickt, wie ich sie auf S. 57 f. angeführt habe, läßt er eine Anzahl wichtiger Momente und Prinzipien des theologischen Denkens als „selbstverständlich" erscheinen, die von Ritschl oder im Anschluß an Ritschl mühsam und gegen den hartnäckigsten Widerstand der „konfessionellen Theologie" (vergl. Stange S. 1) erarbeitet worden sind. Läßt sich überhaupt ein besserer und allgemeingültigerer Beweis für die Notwendigkeit und Bedeutsamkeit der Theologie Ritschls denken als diese Tatsache, daß schon jetzt — noch nicht zwei Dezennien nach seinem Tode — einige der wesentlichsten und grundlegendsten Richtlinien derselben selbst von seinen erbittersten Gegnern oder doch deren Nachfolgern — nämlich eben von den Vertretern der konfessionellen Theologie — einfach als „selbstverständlich" in Anspruch genommen werden?

Wenn ich nun heute den Blick der Leser auf die spezielle

Auseinandersetzung Stanges mit Kaftans Dogmatik lenken will, so befinde ich mich dabei, wie ich im voraus bemerken muß, in einer einigermaßen mißlichen Lage. Denn selbst meinerseits in eine fortlaufende Auseinandersetzung mit Stanges Ausführungen einzutreten, würde hier zu weit führen und bei deren oft willkürlich- und gewaltsam-dialektischem Charakter auch kaum dem Interesse der Leser dienen. Deshalb muß ich aber auch davon absehen, im einzelnen darauf hinzuweisen, daß ich nicht selten den ersten Ansätzen der Stangeschen Betrachtung und auch sonst manchen seiner Gedankenreihen teils mit bestimmten Einschränkungen teils aber auch bedingungslos zustimme. Indes so wenig ich Bedenken trage, dies Letztere unumwunden zuzugestehen, so wenig vermag ich doch andrerseits in der Stangeschen Arbeit als ganzer eine wirklich fruchtbare Kritik der Kaftanschen Dogmatik zu sehen — selbst wenn ich dabei von Ton und Haltung des Kritikers vollständig absehe und seiner stark persönlich gestimmten eine möglichst objektive Beurteilung gegenüberzustellen suche. Es sind vor allem folgende Momente, die bei Stange die Objektivität und damit die Fruchtbarkeit der Kritik verhindern.

Stange läßt zunächst den Zusammenhang, der zwischen der Dogmatik Kaftans einerseits und seinen Werken über das Wesen und die Wahrheit der christlichen Religion andrerseits besteht, vollständig unberücksichtigt. Dieser Zusammenhang ist aber für Kaftan selbst ein außerordentlich enger und wird auch als solcher von ihm aufs nachdrücklichste hervorgehoben. Es ist nämlich eine der wesentlichsten Bedingungen für das richtige Verständnis und die sachgemäße Wertung der Kaftanschen Dogmatik, darauf zu achten, wie er — viel eindringlicher, als es sonst geschehen war — darauf Gewicht gelegt hat, daß die eigentliche christliche Glaubenslehre (die spezielle Dogmatik) einer umfassenden erkenntniskritisch und geschichtsphilosophisch orientierten Gesamtbetrachtung und Gesamtbeurteilung der christlichen Religion in ihrem Verhältnis zu den übrigen Religionen und damit zu den übrigen Kultursystemen eingegliedert werden müsse.

Man mag nun die Art, wie Kaftan diese Eingliederung vornimmt, sei es im Ganzen, sei es in Einzelheiten, beanstanden:

jedenfalls muß man dieses sein Unternehmen als solches und als Ganzes beurteilen. Denn gerade die prinzipielle Herausstellung des Problems und der prinzipielle Versuch einer umfassenden Lösung sind für den Standpunkt Kaftans von ausschlaggebender Bedeutung. Von alledem liest man bei Stange nichts. Ganz im Gegenteil — nachdem Stange diejenigen Sätze der Kaftanschen Dogmatik zitiert hat, die deutlich genug auf den Unterbau des allgemeinen religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Fundaments zurückweisen (a. a. O. S. 34), behauptet er schlankweg: „Nach diesen Bemerkungen hat es also den Anschein, als ob die Legitimation des Christentums als Religion durch eine abstrakte Untersuchung über die allgemeinen Merkmale der Religion gewonnen werden könne, so daß also — ganz im Sinne der Aufklärung — die Uebereinstimmung des Christentums mit dem allgemeinen Begriff der Religion als Maßstab seiner Wahrheit gelten würde.“ Das ist aber ungefähr das Gegenteil von dem, was Kaftan in den genannten beiden Werken (die er ausdrücklich als „materielle Grundlegung der Dogmatik“ bezeichnet hat) als Aufgabe dargelegt und an seinem Teil auszuführen gesucht hat. Ich vermag mich mit Kaftans Darlegungen im „Wesen“ und in der „Wahrheit der christlichen Religion“ keineswegs zu identifizieren. Aber der Vorwurf, daß die dort von Kaftan vorgetragene praktisch normierte und geschichtsphilosophisch basierte „Vernunftspekulation“ ganz im Sinne der Aufklärung die Uebereinstimmung des Christentums mit dem allgemeinen Begriff der Religion zum Maßstab seiner Wahrheit mache, erscheint mir nicht nur völlig ungerechtfertigt, sondern im Hinblick auf die für Kaftan entscheidenden Momente seiner Position geradezu sinnlos. Man vergegenwärtige sich z. B. nur folgenden Leitsatz Kaftans:

„Es wird [hier] behauptet, daß der Grundsatz Deus est summum bonum (d. h. die Teilnahme am Leben Gottes ist die Seligkeit oder das höchste Gut) nur das formale Schema einer in sich vollendeten Religion, wie es die christliche ist, bezeichnet, daß damit also die weitere Frage nicht erledigt ist, wie denn diese Teilnahme am seligen Leben Gottes im Christentum bestimmter gedacht wird. Fragt man aber danach, wie man soll,

so ergibt sich, daß nach christlichem Glauben das höchste Gut oder die Seligkeit nicht wie in der vergeistigten Naturreligion der mystische Gottesgenuß ist, sondern die Teilnahme am überweltlichen Gottesreich, welches das oberste sittliche Ideal eines innerweltlichen Gottesreichs in der Menschheit zu seinem notwendigen Korrelat hat. Diese Behauptung stützt sich gleichmäßig auf den evangelischen Bericht über Leben und Lehre Jesu Christi und auf das apostolische Zeugnis von Christo, indem sie eben in dieser Grundtatsache der christlichen Religion das fundamentale Einheitsband der neutestamentlichen Schriften aufweist." (Wesen rc.² S. 480 ff.)

Aber nicht nur den Zusammenhang des Kaftanschen Grundrisses der Dogmatik mit seinen grundlegenden Werken übersieht Stange, sondern er verkennt oder mißachtet auch den in dem Grundriß deutlich genug erkennbaren Zusammenhang der Gedankenführung. Ja, es macht bisweilen geradezu den Eindruck, als habe sich Stange bei der ersten Lektüre für den Zweck seiner Kritik einzelne Stellen notiert, um sie dann — aus dem Gesamtzusammenhang herausgerissen und unter die eigene Beleuchtung gerückt — in solcher Isolierung zu „besprechen". Bei Behandlung des Kaftanschen Begriffes der Gottesebenbildlichkeit z. B. nimmt er eine verhältnismäßig nebensächliche Ausführung Kaftans über die Möglichkeit, den Unterschied des tierischen und menschlichen Lebens kurz zu charakterisieren, zum Anlaß, Kaftan als grundsätzlichen „Intellektualisten" schlimmster Art zu brandmarken: der in der Theologie Ritschls herrschende Intellektualismus habe den Voluntarismus der Reformatoren völlig verdrängt. Während auch bei den spätesten Vertretern der altprotestantischen Orthodoxie die ursprüngliche Vollkommenheit immer auf das ganze Wesen des Menschen bezogen und neben der Vollkommenheit des Intellekts mindestens als gleichwertig auch die Vollkommenheit des Willens genannt werde, sei bei Kaftan von der Rolle, welche der Wille auf dem Gebiet des persönlichen Lebens spiele, auch nicht mit einem Worte die Rede. Kaftan muß sich daher von Stange dahin belehren lassen, daß „nicht der Intellekt, sondern allein der Wille den Ausgangspunkt für die Er-

örterung über das Wesen des persönlichen Lebens darbieten kann" (a. a. O. S. 95). Aber diese Belehrung wird jedem, der sich irgendwie näher mit der Theologie Kaftans beschäftigt hat, einfach komisch erscheinen, denn Kaftan hat wohl keine andere These immer und immer wieder so nachdrücklich eingeschärft, wie gerade die vom Primat des Willens gegenüber dem Intellekt. Wollte ich alle Stellen aus seinen Schriften anführen, an denen er das tut, so würde der Umfang eines einzelnen Heftes dieser Zeitschrift auch nicht entfernt dazu ausreichen.

Ein andermal erschließt Stange aus dem Satze Kaftans, daß „die Teilnahme an der sittlichen Entwicklung der in Gottes ewigem Wesen selbstbegründete Weg zu Gott ist", kurzerhand und mit verblüffender Sicherheit, daß Kaftan damit „das Urteil der Reformatoren in sein Gegenteil verkehrt und die sittliche Vollkommenheit zur Bedingung der religiösen Gemeinschaft macht." (S. 90.) Daß nicht einmal der nackte Wortsinn des zitierten Kaftanschen Satzes diesen Schluß rechtfertigt, sofern darin ja nicht, wie Stange einträgt, von sittlicher Vollkommenheit, sondern allein von der Teilnahme an der sittlichen Entwicklung — also von der im Wesen der christlichen Religiosität wurzelhaft begründeten ethischen Bedingtheit und Bestimmtheit derselben — die Rede ist, kümmert ihn dabei nicht; ebensowenig kümmert ihn, daß die Folgerung, die er Kaftan unterschiebt, dessen dogmatisch-ethischer Gesamtbetrachtung ins Gesicht schlägt; ja, ihn kümmert auch das nicht, daß Kaftan ganz unmittelbar neben jenem zitierten Satz zu dessen näherer Erläuterung hinzufügt: „wir werden durch den evangelischen Glauben genötigt, die gottgewollte Vollkommenheit des Menschen als eine wesentlich sittliche, eben die religiöse Vollkommenheit selbst als innerlich sittlich bestimmt zu denken". (Dogmatik § 30, Ziffer 7.)

Das führt zugleich zu einem weiteren prinzipiellen Einwand gegen das Gesamtverfahren Stanges. Ein mehrfach wiederkehrender dialektischer Kunstgriff Stanges ist nämlich der, mit der Kritik bei einzelnen Begriffen oder Sätzen Kaftans, die sich bei diesem einem größeren geschlossenen Gedankengang einordnen und daher eine bestimmte, dem letzteren zu entnehmende Bedeutung

haben, einzusetzen, sie auf Grund einer anderen Begriffsbestimmung oder einer andersartigen Gedankengruppierung zu verwerfen und dann weiterhin von dieser selbst konstruierten Basis aus auch den größeren Gedankenzusammenhang anzugreifen. Das gilt beispielsweise schon von seiner Besprechung des Kaftanschen Religionsbegriffs. Daß auch ich dem Religionsbegriff Kaftans gegenüber mancherlei gewichtige Einwände zu erheben hätte, ergibt sich aus meiner Behandlung des Problems in meinem Aufsatz über das „Wesen des Christentums", sowie aus meinem „Christlichen Gottesglauben". Der Glaube an eine (über die Diesseitigkeitssphäre der Erscheinungs- und Sinnenwelt hinausliegende) Welt der Jenseitigkeit scheint mir durchaus das von vornherein und überall erkennbare Moment des religiösen Bewußtseins zu sein, das seine eigentliche innere Grundtendenz darstellt, in welch primitiven oder in welch absonderlichen Vorstellungsformen und Kultbetätigungen sich dieser Glaube auch immer symbolisieren möge. Und dieser Glaube an irgend eine jenseitige und daher andersartige Welt oder Daseinssphäre erhebt sich dann im Christentum zu der Ueberzeugung von dem allein absoluten Geltungswert des schlechthin transszendenten „Reiches Gottes" als des Reichs des geistig-ethisch-persönlichen Gottes, wie er uns im Evangelium die uns höchst erkennbare Offenbarung seines Wesens und damit zugleich die Grundlage des Glaubens, zur Lebensgemeinschaft mit ihm selbst bestimmt und berufen zu sein, geschenkt hat.

Kaftans Religionsbetrachtung ist anders orientiert, kommt aber schließlich auf das gleiche Ziel hinaus. Speziell die schlechthinige Transszendenz des in der christlichen Religion erstrebten „höchsten Gutes", d. h. des Reiches Gottes, hat Kaftan stets auf das allerstärkste betont; — ebenso aber auch den wesenhaft- und absolut-ethischen Charakter desselben. Ich greife aufs Geratewohl einige Stellen heraus, die sich wieder nicht um Zeilen, sondern um Seiten, ja um Bogen vermehren ließen:

„Demnach ist dieses Gut das ohne Vergleich höchste, welches es für ihn gibt. Zugleich liegt aber darin, daß dieses Gut weder ein irdisches noch ein Inbegriff irdischer Güter ist. Es ist

im Prinzip ein himmlisches, überweltliches." (Wesen 2c.[2] S. 237 ff.)

„Das höchste Gut des Christentums ist also das überweltliche Gottesreich. Was dasselbe bedeutet, läßt sich aber nur erkennen, wenn zugleich das innerweltliche sittliche Ideal des Gottesreichs ins Auge gefaßt wird. Dieser Religion ist daher gleich wesentlich eine mystische von der Welt abgekehrte und eine ethische der Welt zugewandte Seite. Jene ist das Leben der Seele mit Christo verborgen in Gott, eine Seligkeit, die über die Welt emporhebt, diese ist die sittliche Tätigkeit zur Verwirklichung des Gottesreichs in uns selbst und Anderen, ein System von Pflichten, die an die Welt fesseln." (Ebenda S. 262 ff.)

Und dementsprechend heißt es in der Dogmatik selbst bei der Behandlung des Offenbarungsbegriffs: „Zu ihrer vollen Bedeutung gelangt die Offenbarung aber erst, wenn das eigentliche und innerste Motiv alles religiösen Lebens, das Verlangen nach Gott und nach der Beseligung in seiner Gemeinschaft, in einer Religion durchschlägt. Denn erst da gestaltet die Offenbarung sich so, daß Gott in ihr sich selbst den Menschen mitteilt. Sie ist nicht mehr eine bloße Willensverfügung der Gottheit, die mit deren Wesen in einem mehr oder weniger losen Zusammenhang steht, sondern wirkliche Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung". Und im Hinblick auf mystische Schwärmerei fährt Kaftan fort: „Die Geschichte zeigt daher, daß es eine doppelte Bedingung ist, unter der die Offenbarung wirklich zum Grundgedanken und zur Grundtatsache einer Religion wird. Einmal muß es Gott und Gott allein sein, das ewige selige Leben in ihm, welches diese Religion suchen lehrt... Und sodann muß die Bedeutung des gemeinsamen sittlichen Lebens für die Religion erkannt sein... Nun ist es die christliche Religion, bei welcher diese beiden Bedingungen zusammentreffen." (Dogmatik § 4, Ziffer 2.) — Bei Stange aber liest man: „Wie für Kaftan die Religion überhaupt als ein Streben nach Gütern sich darstellt, so überschreitet auch die höchste Form der Religion nicht den Rahmen der Wunschreligion. Das ›Wohl und Wehe‹ des Menschen ist in allen Formen der Religion die ausschlaggebende Instanz. Selbst in

der von Kaftan so genannten ethischen Religion wird den ethischen Motiven der Ehrfurcht, des Gehorsams und der Demut keine wesentliche Bedeutung für die Bestimmung des Religionsbegriffs eingeräumt; die Gottheit bleibt vielmehr auch hier nur das Mittel der menschlichen Zwecke, wobei nur zufällig diese menschlichen Zwecke von geistig-sittlicher Art sind.“ (S. 51.)

Nur zufällig!! Läßt sich eine stärkere Verdrehung der Grundgedanken und Absichten eines Autors überhaupt denken?

Noch viel krasser wird der vorher genannte Kunstgriff von Stange in der Behandlung der Gotteslehre und der Sündenlehre Kaftans betätigt. Bezüglich der ersteren arbeitet er vor allem mit einem bestimmten Begriff vom „geistigen Wesen“ Gottes, den er dann — völlig unberechtigt — zum Kriterium der Darstellungsform Kaftans macht, während die Differenz an und für sich lediglich terminologischer Art ist. Denn der biblische Sprachgebrauch, auf den Stange dabei offenbar zurückgehen will, ist viel zu unbestimmt und vieldeutig, als daß er ohne weiteres für die dogmatische Terminologie in Anspruch genommen werden dürfte. „Die Aussage, daß Gott Geist ist, hat im Zusammenhang der Offenbarungsreligion die Bedeutung, den überragenden Wert der Wirklichkeit Gottes gegenüber aller bloß kreatürlichen Wirklichkeit zu bezeichnen“, behauptet Stange. Das ist indes offenbar lediglich Sache der Terminologie. Im übrigen bringt gerade Kaftan den „überragenden Wert der Wirklichkeit Gottes gegenüber aller bloß kreatürlichen Wirklichkeit“ so deutlich und so sicher zum Ausdruck, wie es nur irgend möglich ist, jedenfalls mindestens ebenso deutlich wie Stange.

Kaftans Sündenlehre anlangend, baut sich die Kritik Stanges in weitem Umfange auf einem völligen Mißverständnis der Kaftanschen Unterscheidung von Sünde und Schuld, auf einer gänzlichen Verkennung der Bedeutung und Abzweckung dieser Unterscheidung auf. Infolge solchen Mißverständnisses behauptet er dann: „Für Kaftan hat der Begriff der Schuld nicht die Bedeutung, die ganze Schwere und Tragweite der Sünde deutlich zu machen, sondern nur das Maß des Anteils zu bestimmen, den das Subjekt an seiner Handlung hat. Durch den Begriff der

Schuld wird für ihn nicht die Erkenntnis der Sünde vertieft, sondern nur eine besondere Form der Sünde bezeichnet". Insonderheit erhebt dann Stange noch den Vorwurf, daß Kaftan „den Begriff der Schuld lediglich im Hinblick auf das einzelne Individuum interpretiere und ihn eben dadurch gänzlich eliminiere." (S. 104 ff.) Dazu vergleiche man nun den Gedankengang bei Kaftan, den ich mit den Worten seiner Dogmatik kurz skizziere:

„Der Wille Gottes ist das Erkenntnisprinzip der Sünde... Dieser Wille Gottes ist das Gesetz, d. h. der gebietende Gotteswille, wie er in der Offenbarung kund geworden und für uns in der Schrift bezeugt ist... [Genauer] muß aber unterschieden werden zwischen Sünde und Schuld. Was Sünde ist, kann und darf nur nach dem absoluten Maßstab des heiligen Gotteswillens bemessen werden... Das Maß der Schuld muß dagegen immer zugleich (sic) nach der vorhandenen bewußten Absicht, den Willen Gottes zu übertreten, bemessen werden... Das Objekt der Beurteilung ist also beidemal dasselbe, der Gesichtspunkt aber ein anderer, wenn wir nach der Sünde und nach der Schuld fragen... [Nun] ist der Wille Gottes über uns die Verwirklichung des Reiches Gottes unter den Menschen. Er umfaßt die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe und die geistige Zucht der sinnlichen Natur... [Nach diesem Maßstab ergibt sich aber das Urteil], daß der empirische Mensch von Haus aus in der Grundrichtung seines Wesens und Lebens sündig ist. Der Einzelne und die Gesamtheit fallen gleichmäßig unter dies Urteil. Es gilt von den Einzelnen, wie sie aus dem sündigen Gesamtleben hervorgehen und von der Gesamtheit, wie sie sich aus den einzelnen sündigen Gliedern zusammensetzt. [Im Unterschied zur kirchlichen Lehre] muß daher mit den Einzelnen von vornherein die Gesamtheit ins Auge gefaßt werden. Nur so kommt die Wahrheit zur Geltung, daß die Sünde auch die sozialen Verhältnisse und das Gemeinschaftsleben der Menschen vergiftet hat, daß in diesem unheilvollen Zusammenhang um der herrschenden Sünde willen selbst das Gute zum Anlaß weiterer Sünde werden kann... Da aber alle Sünde Tat der Menschheit ist im Abfall von Gott, so

ist sie auch Schuld, Gesamtschuld [an der also jeder Einzelne seinen Schuldanteil hat]." (Dogmatik § 34.)

Wer diesen Gedankengang Kaftans ernstlich beachtet, wird die Hinfälligkeit der Stangeschen Beurteilung sofort erkennen. Für Kaftan, behauptet Stange, habe der Begriff der Schuld nur die Bedeutung, das „Maß des Anteils zu bestimmen, den das Subjekt an seiner Handlung hat". Im Sinne Kaftans muß es aber vielmehr heißen, der Begriff der Schuld weise auf den Anteil hin, den das Subjekt an dem Sündencharakter seiner Handlungen und seines Wesens hat. Und wenn Stange fortfährt: „der Begriff der Schuld bezeichne für Kaftan nur eine besondere Form der Sünde", so müßte es im Sinne Kaftans vielmehr heißen, er bezeichne die persönliche Haftbarkeit für die Sünde.

Stange aber verschärft und verallgemeinert noch seine auf der Basis solcher Trugschlüsse erhobene Anklage. Es müsse als der Hauptmangel der gesamten sogenannten „modernen" Theologie bezeichnet werden, daß sie gerade in den ethischen Grundfragen als ein Abfall von der reformatorischen zur mittelalterlich-katholischen Ethik und das heiße von der spezifisch christlichen zur heidnisch-philosophischen Ethik sich darstelle! (S. 106.) Das gilt also auch von der Ethik Herrmanns?! —

Nach diesen Proben Stangescher Objektivität beschränke ich mich darauf, zu zwei der umstrittenen Fragen meinerseits Stellung zu nehmen. Nämlich zunächst zu der Frage nach der formalen Gestaltung der Dogmatik, sodann zu derjenigen nach ihrem Grundcharakter und Gesamtstandpunkt.

In Bezug auf die formale Gestaltung hat Kaftan den Wert der dogmatischen Systembildung bestritten und ist gewissermaßen zu der sogenannten Lokalmethode der altprotestantischen Theologie der ersten Zeit zurückgekehrt, da sich „bei sachgemäßer Behandlung die innere Einheit der Glaubens von selber durchsetzen" müsse, und da der Dogmatiker — wegen der Einheitlichkeit der christlichen Glaubensgedanken — „eigentlich wünschen müßte, jeden Satz als den letzten zu besprechen." (Dogmatik § 12, Ziffer 1.) Daß nun dieser Standpunkt nicht das Ideal der Dogmatik als der christlichen Glaubenslehre bedeutet, scheint mir keinen Augen-

blick zweifelhaft sein zu können. Handelt es sich einmal nicht um den Glauben rein als solchen, sondern um dessen dogmatische Bearbeitung, so schließt das Interesse an dieser auch das an der dogmatischen Systembildung in sich. So vermag ich denn auch wesentlich zu unterschreiben, was Stange über Bedeutung und Wert der Systembildung ausführt. Indes das ist doch nur die eine Seite der Sache. Was Stange sagt, ist richtig; aber fast wichtiger als das, was er sagt, ist das, was er nicht sagt. Kaftans Ablehnung aller Systembildung weist auf den Notstand hin, in den die Dogmatik geraten war und in dem sie sich noch immer befindet, — und zeigt zugleich den Weg, diesen Notstand zu überwinden. Sehr vielfach — um nicht zu sagen fast allgemein — ging die dogmatische Arbeit vollständig in konstruktiver Systematik und Architektonik auf; die Sache selbst trat dahinter vollständig zurück. War doch von den historischen Theologen das Spottwort aufgebracht worden, in der Dogmatik komme es nicht darauf an, was man sage, sondern wo — d. h. an welcher Stelle des Systems — man es sage. Und die Uebertreibung, die darin lag, war keine gar zu große. Ich erinnere nur an die neueste umfassende Dogmatik „konfessioneller" Herkunft, diejenige Alexander von Oettingens. Solch leerer Spielerei gegenüber will Kaftan betonen, daß auch in der Dogmatik durchaus und überall das sachliche Interesse das ausschlaggebende sein müsse.

Und dazu kommt noch ein zweites, schließlich noch wichtigeres Moment, das sich in Kaftans Entscheidung Ausdruck verschafft. Das ist die Einsicht, daß der christliche Glaube kein Konglomerat einzelner, nebeneinanderstehender „Teile" oder „Stücke", sondern eine absolut einheitliche Größe ist, die (in der Dogmatik) nur unter verschiedenen Gesichtspunkten und von verschiedenen Seiten her betrachtet wird. Wenn Stange Kaftans Standpunkt damit ad absurdum zu führen sucht, daß er als dessen Konsequenz angibt, es könnte dann jemand „zuerst von der Eschatologie, dann von der Weltschöpfung, dann von den Sakramenten, darauf von der Person Christi, von den Eigenschaften Gottes, von der Kirche, von der Sünde und vom Wesen Gottes handeln", so zeigt schon der Umstand, daß Stange, wenn auch nur für jenen

Zweck, mit einer solch äußerlichen Aneinanderreihung überhaupt operieren kann, wie sehr er selbst noch in jener unevangelischen Auffassung befangen ist.

Der Hauptwert der Kaftanschen Dogmatik liegt aber meines Erachtens in ihrem methodischen Gesamtcharakter, wenigstens in der prinzipiellen Tendenz dieses methodischen Gesamtcharakters. Daß die (spezielle) Dogmatik als erste wichtigste Aufgabe die habe, den christlichen Glauben selbst als solchen in seiner Eigenheit, Reinheit und Unverfälschtheit, d. h. ohne Einmischung andersartiger, aus irgend welchen andersartigen Motiven herstammender Vorstellungs- oder Denkmomente zum Ausdruck zu bringen, hat Kaftan in der Gesamtdurchführung der Dogmatik so energisch betont, wie es meines Wissens vor ihm nie geschehen war. Freilich hat die Dogmatik dann auch die weitere Aufgabe, den christlichen Glauben zu den ihm mehr oder weniger verwandten Weltanschauungstheorien in Beziehung zu setzen und die daraus der denkenden Reflexion erwachsenden Probleme zu behandeln. Und ich würde nun in Bezug auf die Dogmatik Kaftans die doppelte Frage aufwerfen, ob sich nicht Kaftan in letzterer Beziehung mit der Beschränkung auf die auch von ihm besprochenen dogmatischen „Probleme" zu enge Grenzen zieht, und ob er nicht andrerseits noch manches zur Besprechung des Glaubens qua Glaubens rechnet, woran in Wirklichkeit der am Neuen Testament orientierte Glaube als solcher kein direktes Interesse hat, und was also, um bei Kaftans Sprachgebrauch zu bleiben, in das Gebiet der „dogmatischen Probleme" gehört. Jedenfalls wird aber bei Kaftan die Aufgabe ganz deutlich, daß zunächst der christliche Glaube in seiner spezifisch christlichen Eigenart und nach den für ihn und seinen Bestand gültigen Bedingungen aus seinen eigenen religiös-ethischen Motiven, Interessen und Tendenzen heraus darzulegen ist, also so, daß diese Darlegung ihre Gültigkeit als Glaubensdarlegung für die verschiedenartigsten Standpunkte philosophischen Denkens behält[1].

1) Angemerkt sei noch, daß mir Kaftans Terminologie, welche auch für die evangelische Glaubenslehre „Dogmen" fordert, mißverständlich, ja irreführend erscheint. Vgl. meine Ausführungen in der Theologischen Rundschau 1906 S. 108 f.

In eben dieser Beziehung unterscheidet sich nun aber Stanges Position, soweit sie aus seiner Kritik zu ersehen ist, durchaus zu ihren Ungunsten von derjenigen Kaftans. Denn Stange mischt in die Glaubensdarlegung durchweg und von vornherein ganz bestimmte Voraussetzungen philosophischer Art ein. Vor allem kommt da seine Auffassung des Verhältnisses von Erkenntnistheorie, Psychologie und Metaphysik in Betracht. Ihm gilt z. B. folgende — unter den verschiedensten Gesichtspunkten anfechtbare und die Antwort auf die kompliziertesten philosophischen Probleme vorwegnehmende — These einfach als allgemeingültige Voraussetzung: „Wenn die subjektive Gewißheit als die Bürgschaft für die objektive Gültigkeit unseres Erkennens in Anspruch genommen werden soll, dann ist überhaupt jede Unterscheidung zwischen Wahrheit und Irrtum ausgeschlossen und die religiöse Ueberzeugung in die Sphäre des bloß subjektiven Meinens versetzt" (S. 46). So verquickt Stange den Glauben von vornherein mit Fragen und Interessen, die ganz anderer Art sind und die zunächst lediglich in das Gebiet der theoretischen Reflexion gehören. Damit verläßt er aber in Wahrheit den Standpunkt des evangelischen Glaubens und weist der Dogmatik einen Weg, der in katholisch-scholastische Geleise zurückführt. Deshalb muß aber auch die Frage, die ich am Schluß des vorigen Aufsatzes aufwarf, ob Stange die von ihm selbst befürwortete Methode des Kantischen Apriorismus in einer der Sache entsprechenden und für sie fruchtbaren Weise zu betätigen gewillt sei, soweit sich nach dem vorliegenden Material urteilen läßt, verneint werden.

Thesen und Antithesen.

[Die Ethik und der historische Jesus.]

Hermann Cohen hat in seiner neusten Schrift „Religion und Sittlichkeit“ (Berlin, Poppelauer, 1907) S. 64—67 gegen die protestantische Religiosität und Theologie den Vorwurf erhoben, sie verflache ihre Ethik durch das Pochen auf das historische Leben Jesu. Sie schaffe ein in schillernder Konstruktion schwimmendes Bild der Persönlichkeit Jesu und behaupte dann die historische Einzigartigkeit dieses Menschen, ohne zu bedenken, daß solche Einzigkeit alle geschichtliche Kontinuität vernichte. So solle Christus als historische Person den Grund der Sittlichkeit bilden; das widerspreche aber dem Prinzip der Autonomie. — Mit Absicht hebe ich diese Gedankengruppe allein hervor und lasse die zahlreichen Differenzpunkte religiöser Art, die sich bei dem Lesen der Cohenschen Schrift und zwar von vorne herein aus der grundverschiedenen Stellung zum Begriff und Wesen der Religion ergeben, bei Seite. Herrmann hat ja letzthin in Nr. 5 und 10 der „Christlichen Welt“ an der Hand von Cohens Ethik diese Differenzen deutlich gekennzeichnet. Mein Interesse richtet sich vielmehr darauf, den Vorwurf Cohens hinsichtlich der Begründung unserer Ethik in der historischen Persönlichkeit Jesu zu verstehen und zu verwerten.

Tatsächlich hat sich die theologische Arbeit der letzten Jahrzehnte völlig auf die Durchforschung aller historischen Einzelheiten aus dem Leben Jesu konzentriert und die systematische Theologie ist vor diesen Aufgaben teils in den Hintergrund getreten, teils hat sie sich von der historischen Arbeit leiten lassen. Für den Religionsbegriff der protestantischen Dogmatik war dieser Gang der Wissenschaft ohne Zweifel sehr wichtig; das historisch-religiöse Problem der Persönlichkeit Jesu trat in den Mittelpunkt der systematischen Auseinandersetzungen und wurde viel behandelt. Allerdings fand es bis heute keine allgemeinere Lösung, vielmehr bleibt die Qual dieser prinzipiellen Schwierigkeit noch für unabsehbare Zeit auf der systematischen Theologie lasten. Immer-

hin ist es aber der Dogmatik möglich, mit Erfolg an diesem Problem zu arbeiten. Denn einmal kann sie die Selbständigkeit ihres Gebietes behaupten, auf dem sie die neue und eigenartige Erscheinung des religiösen Gefühls untersucht. Dann ist sie durch die Subjektivität ihrer Ergebnisse geschützt, die an der Persönlichkeit des einzelnen religiösen Denkers haften und nur relativ zu verallgemeinern sind. Beides ist gleich geeignet, die Dogmatik nicht in allzu große Gefahr durch Ueberwuchern des historisch-kritischen Materials zu bringen, sondern ihr vielmehr die freie Verarbeitung des geschichtlichen Stoffes nach eigener Methode weiterhin zu ermöglichen. Durch die religiöse Erfassung des historischen Faktums wird dann schon notwendig dessen Sprödigkeit erweicht und dem mystischen Moment Eingang verschafft, wie es der Religion als Gefühls- und Herzenssache eben nie fehlen darf.

Anders steht es dagegen mit der Ethik; denn auf diesem Gebiet arbeitet der Theolog nicht allein, sondern er sieht neben sich auf philosophischem Boden Lehrsysteme entstehen, die dem gleichen idealistischen Ziel der Ethisierung des Individuums und des Menschengeschlechts zustreben wie auch seine religiös beeinflußte Ethik. Eine prinzipielle Verschiedenheit dieser beiden Bearbeitungen der Ethik darf sich der Theolog nicht unterschieben lassen. Denn gerade mit der Ethik tritt ja erst die Religion beherrschend auf den Plan der allgemeinen Weltanschauung und Kultur. Frei und ohne Reservatrechte muß sie dann auch in die ethische Debatte eingreifen und in dem Wert ihrer Normen und Zwecke ihre Ueberlegenheit zu erweisen suchen, ihr Recht auf Allgemeingültigkeit erhärten. Nur e i n e Sittlichkeit kann es für die Menschheit geben, und ihr nähern wir uns in ernster sittlicher Selbsterkenntnis und intensiver logisch geschulter Denkarbeit der Wissenschaft. Jede Normierung dieser Sittlichkeit tritt daher mit dem Anspruch auf, die Menschheit in ihrem sittlichen Fortschritt zu fördern. Sollte da etwa die christlich-religiös orientierte Ethik als „theologische“ Ethik abseits stehen und unter der Marke der Unwissenschaftlichkeit womöglich ihren breiten Einfluß einbüßen? Nein wenn die Theologie Ethik treibt, so erhebt sie damit die Forderung voller und allgemeiner Beachtung ihrer sittlichen Gedanken. Dieser Anspruch legt ihr aber nun die Pflicht auf, sich in der Ethik der breiten Aufgabe der menschlichen Kultur- und Sittlichkeitsentwicklung offen zu halten und ohne Voreingenommenheit die ethische Arbeit, die auf anderen Voraussetzungen aufbaut, zu prüfen.

Inwieweit ist daher auf dem Boden der idealistischen Ethik, die wir Theologen unter dem besonderen Gesichtspunkt des christlichen Glau-

bens als historischer Macht zur Versittlichung der Menschheit verfolgen, der Vorwurf Cohens berechtigt? Wir müssen wohl zugestehen, daß wenn die Ethik die Bedeutung der Persönlichkeit des historischen Jesus aus dem subjektiven Gebiet der Dogmatik auf das der Ethik überträgt, sie sich kaum vor einer wissenschaftlichen Methode des sittlichen Erkennens rechtfertigen kann. Die historische Persönlichkeit Jesu kann eben nur in der Religion als absolut empfunden werden. Die Uebertragung dieser religiösen Absolutheit des historischen Jesus in die Ethik ist aber sehr gefährlich; denn geben wir dem historischen Jesus ethische Absolutheit, so setzen wir uns allerdings in Widerspruch mit dem objektiven Begriff der Freiheit der Menschheit, in der die sittliche Erkenntnis doch stets nur als stetig wachsend zu denken ist, ohne daß sich in irgend einem Zeitpunkt das Ideal als historisch erreicht darbieten darf. Die absolute ethische Persönlichkeit, die historisch sich keiner sittlichen Verfehlung noch Unklarheit schuldig gemacht hat, tritt also aus der Menschheit heraus.

Sehr merkwürdig ist in dieser Hinsicht der bei dem Liberalismus in Theorie und Praxis sich einbürgernde Gebrauch, Jesus mit besonderer Betonung als Mensch zu bezeichnen; dabei unterscheidet man aber nicht, auf welchem Gebiet man ihn so nennt und zieht dann auch nicht die nötigen Konsequenzen. Mit der Menschheit Jesu in der Religion Ernst zu machen, ist leichter möglich. Die religiöse Elastizität vermag es, das volle Menschentum Jesu als historischer Person zu erfassen und doch aus ihr das innere Leben, das in seinem überwältigenden erlösenden Eindruck sich als etwas Uebermenschliches bewährt, herauszunehmen. Das ist der unvergängliche Gehalt der alten Formel der Gottmenschheit, der auch im Anschluß an das historische Faktum wenn auch unter neuen Schwierigkeiten sein Recht behalten muß. Nennen wir dagegen in der Ethik Jesus einen Menschen, so müssen wir seine Persönlichkeit konsequenterweise nur als Glied in der sittlichen Entwicklung der Menschheit auffassen; Abschluß und Vollendung der Sittlichkeit kann die Person des historischen Jesus nicht sein.

In dieser Richtung empfinde ich nun auch die Schwierigkeit, die Ethik in der Art zu begründen, wie Herrmann es unternommen hat. Er nimmt in seiner Ethik als Quelle der Sittlichkeit das Verhältnis des Vertrauens, das jede menschlich-sittliche Gemeinschaft bedingt. Nun ist es doch fraglich, ob das Vertrauen als grundlegendes sittliches Phänomen einfach genug ist, um der Ursprung der Sittlichkeit zu sein, und ob es nicht vielmehr ein schon recht kompliziertes ethisches Verhältnis darstellt, dessen Wahl zur Grundlage der Ethik aus zufälligen und stark

persönlichen Motiven erfolgte. Die ganze Bedeutung dieser Grundlegung wird aber erst klar, wenn Jesus als die universale Persönlichkeit eingeführt wird, die ihrerseits allenthalben dieses Verhältnis des Vertrauens herzustellen im stande ist. Damit wird die historische Gestalt Jesu nach ihrer religiösen Lebendigkeit in die Ethik eingeführt und es ist unvermeidlich, daß das Problem des historischen Jesus und seiner sittlichen Absolutheit auf dem Boden der Ethik diskutiert wird; da kann der Theolog dann nicht mehr mit wissenschaftlichen Mitteln arbeiten, sondern muß sich zum Schaden der Allgemeingültigkeit seiner Ethik auf den religiösen Boden zurückziehen. Die Frage nach dem historischen Jesus und seiner religiös-sittlichen Bedeutung müßte also in der Grundlegung der Ethik vermieden werden. Denn die religiöse Lösung dieses Problems macht in der christlichen Ethik selbst die größten Schwierigkeiten und verhindert in der Auseinandersetzung mit der philosophisch-idealistischen Ethik meist von Anfang an jede Verständigung.

Anders steht es nun mit der sittlichen Verkündigung Jesu, deren Bedeutung für unsere Ethik sicherlich ungebrochen bleiben muß. Zwar auch hier müssen von der Auffassung der sittlichen Persönlichkeit Jesu in der Geschichte aus einige wichtige Klärungen einsetzen. Zunächst ist doch die Ansicht gänzlich zu zerstören, als ob die sittlichen Weisungen Jesu irgendwie der Moralkodex der Christen sein könnten; in keiner Weise dienen Jesu sittliche Urteile in unserer Ethik als Gesetze, die die Autonomie des einzelnen Menschen beschränkten. Die Zerstückeltheit und Unzulänglichkeit dieser einzelnen Weisungen gegenüber den sittlichen Problemen des heutigen Lebens sind ja hinlänglich erwiesen und zu Tage liegend. Infolgedessen dürfen wir auch nicht von einer Ethik Jesu reden; denn dazu fehlt eben seiner sittlichen Verkündigung die Geschlossenheit und der Zusammenhang. Ohne weiteres ist es zuzugeben, daß die Ethik Kants an theoretischer Einheitlichkeit und Durchbildung den sittlichen Gedanken Jesu weit überlegen ist. Mit alledem aber geben wir von der sittlichen Bedeutung Jesu nichts preis, was der Ausgestaltung der christlich orientierten Ethik wesentlich wäre. Wir müssen ruhig zugestehen, daß Jesu sittliche Gedanken in die Entwicklungsreihe gehören, die von den Propheten Israels über ihn in die Christenheit läuft. Mit Recht können wir auch behaupten, daß Jesu sittliche Verkündigung in dieser Entwicklung bei weitem die höchste Emanation der Sittlichkeit darstellt, die der Menschengeist bisher erhalten hat.

Wenn wir daher in unserer Ethik bei der sittlichen Verkündigung Jesu einsetzen, so nehmen wir dazu das Recht aus der geschichtlichen

Einsicht, daß sich Jesu sittliche Gedanken in der Entwicklung der menschlichen Sittlichkeit am anregendsten und fruchtbarsten erwiesen haben. Damit aber setzen wir nicht Jesu historische Persönlichkeit als Grund unserer Sittlichkeit noch machen wir Jesu Verkündigung zum sittlich bindenden Gesetz, wie Cohen behauptet; sondern wir legen nur in Jesu Weisungen den Anfangspunkt der sittlich-religiösen Entwicklung, genau so wie Cohen ihn für seine Religion und Ethik in Micha legt[1]). Bei der Erfassung der produktiven Grundlinien von Jesu sittlichen Weisungen müssen wir dann aber auch stehen bleiben und uns nicht an historische Einzelheiten halten, die wir nur zu leicht mit modernem Inhalt füllen. Auch bei Cohen scheint mir das doch sehr stark der Fall zu sein[2]). Für unsere christliche Ethik sind aber nicht so die einzelnen Worte Jesu als vielmehr die Grundzüge seiner sittlichen Gesinnung, die in ihnen zu Tage treten, grundlegend und wertvoll. Je klarer, einfacher und unpersönlicher diese Hauptlinien der sittlichen Verkündigung Jesu ins Licht gestellt werden, desto besser ist es für den Aufbau der an ihnen sich orientierenden Ethik.

Was bedeutet daher Jesu geschichtliche Persönlichkeit und seine sittliche Verkündigung für die christliche Ethik? Wir erkennen ihn als die hervorragendste Persönlichkeit in dem Hauptstrom der sittlichen Menschheitsentwicklung, von der die leitenden Ideale dieser Entwicklung in klassischer Urgestalt ausgesprochen worden sind. Allerdings zeigen sich diese Ideale bei Jesus nicht außerhalb des geschichtlichen Konnexes, vielmehr stehen sie im Zusammenhang der religiös-sittlichen Strömung, die der Prophetismus inaugurierte. Auch sind diese Ideen in der Verkündigung Jesu gewissermaßen nur Urbilder, deren Darstellung die Gesamtgeschichte des Christentums und die Gesamtentfaltung der christlichen Kultur zu bewirken hat. Das ist entscheidend, daß nicht das Neue Testament allein und auch nicht die Verkündigung Jesu irgendwie als statutarisches sittliches Gesetz den Christen aufgelegt ist und daß auch nicht der geschichtliche Jesus in seiner religiösen Uebermacht das autoritative Paradigma christlicher Ethik sein kann. Sondern die sittlichen Anregungen Jesu entfalten und erweitern sich in der geschichtlichen Kulturentwicklung des Christentums; sie bezeichnen die Anfänge, den Quellpunkt der christlichen Sittlichkeit, aber in ihnen ist nicht etwa die Ausgestaltung der christlichen Kultur schon angelegt, wie sie die Gegenwart erstreben muß. Wir können daher nicht sagen, daß Jesu

1) Religion und Sittlichkeit S. 32. 2) a. a. O. S. 32. 48.

sittliche Verkündigung implicite alle Normen und Zwecke der christlichen Sittlichkeit enthalte, vielmehr bezeichnen seine Weisungen gegenüber den Aufgaben des christlich-sittlichen Kultursystems nur den kleinen Kernausschnitt persönlicher Sittlichkeit.

Die so orientierte Ethik wird sich daher zunächst die Aufgabe stellen, aus der Entwicklung der christlichen Sittlichkeit in der Vergangenheit die sittlichen Gedanken der Gegenwart in ihrer Auseinandersetzung und Verbindung mit den allgemeinen Kulturproblemen herzuleiten und darzustellen, sowie die fruchtbaren Linien in die Zukunft weiterzuziehen. Bei diesem methodisch-geschichtlichen Aufbau nimmt diese Ethik ihren Anfang bei Jesus, dessen sittliche Ideen sie als Quellpunkte und Urbilder unserer sittlichen Gedanken faßt. Diese sittlichen Ideen begreifen wir geschichtlich bei Jesus aus seiner phänomenalen sittlichen Klarheit, die ihn mit intuitiver Sicherheit die produktiven Gedanken persönlicher Sittlichkeit feststellen ließ. Herzensreinheit und Bruderliebe bezeichnen diese Grundgedanken; sie sind die Pole der christlichen Ethik, deren prinzipielle Klarstellung bei Jesus uns als etwas völlig Neues und Ueberraschendes berührt, ohne daß wir um dieser Gedanken willen einen Rückschluß auf den absoluten Wert von Jesu geschichtlicher Persönlichkeit machen dürften.

In dem weiteren Fortgang der christlich orientierten Ethik wird sich allerdings das praktische Bedürfnis einstellen, den religiösen Kräften die Ethik zu öffnen. Meist geschieht das damit, daß das Zentrum der christlichen Religion, Jesus, als versittlichende Lebensmacht in die Ethik eingeführt wird. Darin spricht sich ein vollberechtigtes Bedürfnis des Christentums aus; denn die Religion darf der Sittlichkeit ihre starke Hilfe zu Erreichung der sittlichen Ziele nicht verweigern. Aber Zweierlei ist dabei zu beachten. Einmal ist das Jesusbild, das da als religiöse Macht in der christlichen Sittlichkeit wirken soll, nur ganz entfernt mit dem historischen Jesus verknüpft; vielmehr ist dieser Jesus die Bezeichnung der religiösen Kräfte der Gegenwart, die dem Christen aus seinem Verkehr mit Gott und Christus im Glauben zuwachsen. Diese Kräfte sind für den sittlichen Fortschritt der Menschheit von höchstem Wert, aber sie wurzeln rein auf religiösem Boden. Ferner ist dabei festzuhalten, daß die Einwirkung dieser religiösen Kräfte in der Sittlichkeit nur von praktischer Bedeutung ist und daß sie nichts in der theoretischen Grundlegung der Ethik zu suchen haben. Sie haben ihren Wert vor allem Idealismus darin, daß sie die Realisierung der sittlichen Forderungen in der Welt am stärksten ermöglichen; dementsprechend haben

sie aber erst spät in dem Aufbau der Ethik Platz zu finden. Jedenfalls tritt das historische Moment in diesen praktischen Gegenwartskräften ganz zurück; nicht der geschichtliche Jesus, sondern sein in der Christenheit lebendig religiös wirkender Persönlichkeitsgeist bewährt sich in der Verwirklichung der Sittlichkeit durch die Tat. Die klare psychologische Herausarbeitung dieser Bedeutung des religiösen Christusbildes wird eine Hauptschwierigkeit der christlichen Ethik bleiben.

Was den historischen Jesus betrifft, so bleibt seine Bedeutung auf die Grundlegung der Ethik eingeschränkt, und zwar in dem Sinne, daß die einfachen Linien seiner sittlichen Erkenntnis und Verkündigung der Ursprung der christlichen Sittlichkeit bleiben. Je schärfer wir davon jede religiöse Wertung der Persönlichkeit Jesu abscheiden und je später wir christlichen Glaubensgedanken Eingang in die Ethik gewähren, desto besser wird es für die Allgemeingültigkeit und Wissenschaftlichkeit der christlichen Ethik sein. Karl Bornhausen.

[Gegen Schiele.]

In den Thesen und Antithesen, Jahrgang 1906 S. 515 f. dieser Zeitschrift hat Schiele meine Auflehnung gegen das von ihm formulierte Gesetz der Unverbrüchlichkeit der wissenschaftlichen Methode besprochen. Nach diesen seinen Ausführungen kommt bei der Geschichtsforschung unter der Herrschaft jenes Gesetzes eine unermüdlich im Interesse der Einheit der Vernunft revidierte Geschichte heraus. Nun, anders habe auch ich es nicht gemeint. Ich habe es nur etwas verständlicher so ausgedrückt: Geschichte nicht wie sie ist, sondern wie sie sein darf — meinetwegen: um der Einheit der Vernunft willen sein muß, was auf dasselbe hinausläuft, auf eine Meisterung der Tatsachen nach vorgefaßten Meinungen.

Schiele kann es sich eben gar nicht vorstellen, daß man mit dieser unermüdlichen Revision auch des Guten zu viel tun und so die Wahrheit verfehlen kann. Er betrachtet es — hierin ein echter Jünger der Aufklärung — als selbstverständlich, daß der Widerspruch gegen seine Methode auf Gebundenheit durch Vorurteil oder Herkommen beruht: schüchtern wenigstens deutet er es an, obwohl es mir gegenüber wirklich keinen Sinn hat. Genau dem entspricht, daß die, die sich für orthodox halten, es sich gar nicht vorstellen können, ein Widerspruch gegen ihre Auffassung könne im Interesse des Glaubens und der Religion erhoben werden. Nein, wer ihnen widerspricht, tut es aus Unglauben und Widerchristentum, mögen dabei ihre Sätze auch voll von

mythologischen Ketzereien stecken. Beiderlei Zurückweisung meiner etwa erhobenen Bedenken kenne ich nun aus jahrzehntelanger Erfahrung. Es hat mich bisher nicht darin irre gemacht, Freiheit des Geistes nach allen Seiten hin zu erstreben, und wird es auch in Zukunft nicht tun.

Auf den Prinzipienstreit lasse ich mich hier nicht ein. Meine Formulierung des Gegensatzes in dem zwischen uns streitigen Punkt würde lauten, daß ich immer und überall gefragt wissen will: Was kann ich wissen? während für Schiele letztlich die Frage maßgebend ist: Was soll ich wissen? Diese Formulierung wird aber Schiele so wenig anerkennen wie ich die seine. Jeder formuliert natürlich so, daß er auf eine erhabene Weise Recht behält, sobald seine Formulierung anerkannt wird.

Warum er zum Schluß als Trumpf gegen mich die Vermutung ausspielt, Bousset und Wrede stünden in dem Streit zwischen uns, wie er ihn formuliert hat, eher auf meiner als auf seiner Seite, verstehe ich nicht ganz. Auch wenn es mehr als eine Vermutung ist, was ich nicht wissen kann, scheint es mir für unsern Streit nichts auszutragen. Ich habe meine Bedenken gegen Boussets und Wredes Darstellung nirgends darauf gestützt, daß eins der von Schiele in der Einleitung proklamierten Gesetze falsch sei. Das ebensowenig, wie ich gegen Schiele geltend gemacht habe, was mir gegen die Geschichtlichkeit der Darstellung in den genannten Volksbüchern zu sprechen scheint. Kann Schiele meine Einwände widerlegen, behalte ich trotzdem Bousset und Wrede gegenüber Recht. Und wenn nicht zutrifft, was ich gegen diese einwende, hülfe es mir nichts, ob auch alle Welt mir in dem Streit mit Schiele beifallen würde. Was hat denn beides mit einander zu schaffen?

Als Gegentrumpf biete ich ihm das Monitum, daß er mich falsch zitiert hat. Ich habe nicht gesagt, bei seiner Methode komme Geschichte heraus, wie sie nach den Voraussetzungen der modernen Wissenschaft sein darf. Es muß vielmehr heißen: nach den Voraussetzungen der modernen Weltanschauung. Und zwar wird, was ich gesagt habe, durch diese Aenderung gerade in dem springenden Punkt, um den mirs zu tun war, verschoben, was ich nicht erst darzulegen brauche. Ist das nur ein bloßer Schreib- und Druckfehler? Dem objektiven Tatbestand nach gewiß nichts als dies. Aber daß er möglich war und unbeachtet stehen blieb, ist doch überaus lehrreich. Es will und es will ihnen nicht in den Sinn, daß moderne Wissenschaft und moderne Weltanschauung zweierlei ist, unwillkürlich werfen sie's doch wieder in

einander, tun es selbst in der Polemik gegen den, dessen Vorwurf sich gerade gegen diese konstante handgreifliche Verwechslung richtete.

Jedenfalls, ich habe keinen Grund, etwas davon zurückzunehmen, daß meine verehrten Gegner einer wie der andere unter dem Bann der modernen Weltanschauung stehen und schreiben. Das ist eine allgemein verbreitete Krankheit heute. Es schließt nicht aus, daß ihre philosophischen Voraussetzungen im übrigen recht verschiedene sein können.

Ich falle nicht aus dem Zusammenhang, wenn ich hieran ein Wort über eine andere Kritik anschließe, die meine Schrift jüngst gefunden hat. Ich meine die Kritik von Wernle in Nr. 4 der Theologischen Litteraturzeitung. Die zeigt besonders deutlich, was das Aegernis Erregende an meiner kleinen Schrift ist, der Widerspruch nämlich gegen das Dogma der modernen Jesusreligion, die uns eben um der modernen Weltanschauung willen beschieert worden ist. Man findet in der Kritik Wernles mutatis mutandis alle Requisite einer mahnenden und warnenden Kritik bei einander, wie sie ein wohlwollender orthodoxer Kritiker einem Schriftsteller zu Teil werden läßt, der in geschichtlicher Betrachtung zu nicht mehr ganz korrekten Resultaten kommt. Julius Kaftan.

[Mehr Ernst in Schriftgebrauch!]

Gegen religiöses Virtuosentum, welches das, was bei den Propheten und Aposteln der einfache und natürliche Ausdruck des von Gott erweckten Lebens ist, zum Gegenstand einer virtuosen Technik macht, d. h. des reproduzierenden Nachsprechens vor Anderen, hat sich Professor Herrmann in seiner Marburger Rektoratsrede vom Jahr 1890 „Der evangelische Glaube und die Theologie Albrecht Ritschls“ mit großem Nachdruck gewendet. Die beiden Sätze, in denen das geschieht, mögen hier wörtlich angeführt werden: „Es ist eine starke Täuschung, wenn sich Christen für berufen und verpflichtet halten, sich das, was ein Mann wie Paulus gesagt hat, mit kräftigem Entschluß als ihre eigene Meinung anzueignen und nachzusprechen. . . . Es muß eine krampfhafte Unnatur daraus entstehen, wenn man sich selbst und Anderen vorredet, daß man sich in Gedanken bewege, zu denen man noch nicht emporgewachsen ist.“

Nicht weit ab davon liegt, was der „Kunstwart“ im zweiten Juliheft des Jahres 1905 schreibt: „Wie das gekommen ist, daß gerade Kreise, in welche die Kraft und die Klarheit alt- und neutestamentlicher Sprache täglich eindringt, der Ohnmacht, der Schwäche und der Phrase verfallen? Gerade dieser tägliche Umgang hat es vermocht

Jene biblische Sprache ist für Ausnahmetage gemacht. Wollte man sie täglich mit empfindender Seele reden, man würde an ihr zerbrechen. Dies würde tatsächlich über unsere Kraft gehen. So lernte man sie gebrauchen, ohne sie zu empfinden und so entstand die Phrase."

Wer schon religiösen oder erbaulichen Versammlungen von Laien oder Theologen angewohnt, wer schon Evangelisationsvorträge angehört hat, der weiß, wie wahr die mitgeteilten Ausführungen sind. Gewiß haben die Propheten und Apostel nicht dazu geredet und geschrieben, gewiß haben die Frommen des alten und neuen Bundes nicht dazu gebetet und orando et meditando gerungen, damit ihre Worte in „Versammlungen" moderner Art erbaulich behandelt würden; vollends nicht, daß solches Behandeln geschehen sollte bei einer Tasse Kaffee, einem Glas Bier und dem Genuß einer wohlschmeckenden Zigarre.

Aber das haben sich jene Männer der Bibel auch nicht gedacht, daß ihre Worte, in die sie ihres Herzens tiefstes Sehnen oder ihres Verstandes ernste und reife Arbeit gefaßt haben, daß diese ihre Worte, die doch eine gewisse Erfahrung voraussetzen und aus bestimmten Verhältnissen herausgeredet oder geschrieben sind, von „wohlbestallten" Pfarrherren vor dreizehn- und vierzehnjährigen Knaben und Mädchen im amtlich eingeführten und vorgeschriebenen sogenannten Religionsunterricht erklärt werden sollten. Man denke im Alten Testament an diese und jene Psalmen, an das Buch Hiob, an diese und jene prophetischen Abschnitte, im Neuen Testament an johanneische und paulinische Stellen, an die Apokalypse mit ihren aus Kampf geborenen und den Sieg verkündenden Zeugnissen eines für uns so gar nicht mehr möglichen und in uns so gar nicht mehr wirklichen Glaubens — in uns, wir mögen „liberale" oder „positive" Christen sein!

Sollte darin nicht mit ein Grund liegen, daß eine Uebersättigung und aus dieser entspringend eine Gleichgültigkeit nicht wenige in unseren Tagen gefangen hat und gefangen hält? Mit ein Grund — denn der alleinige Grund ist es nicht, da noch andere Umstände, besonders solche kultureller Art dazu mitwirken, daß der Ernst und die Frische des religiösen Lebens nicht recht gedeihen können.

Wir, d. h. in diesem Fall wir Theologen oder Pfarrer tun gut, wenn wir lernen uns hineinzudenken und hineinzustellen in die Lage und Stimmung unserer Gemeindeglieder, um zu verstehen, was und wie sie denken über religiöse Fragen. Es könnte sogar nicht schaden, wenn wir manchmal incognito dabei sein und zuhören würden, wo von Laien — um diesen Ausdruck zu gebrauchen — in dieser Richtung

verhandelt wird. Wir würden dann vielleicht anders lehren und predigen, als wir's gewöhnt sind; auch nicht immer nur bei Anderen die Schuld suchen für das, was uns in kirchlicher Hinsicht Unbefriedigendes entgegentritt. In seiner oben erwähnten Rektoratsrede spricht Herrmann eine sehr zu beherzigende Wahrheit in folgenden Sätzen aus: „Der innerhalb der modernen Kultur aufwachsende Mensch wird von Kindesbeinen an in eine Art des Denkens hineingezogen, an die sich die Gedanken des christlichen Glaubens keineswegs als etwas Gleichartiges anschließen. . . . . Es ist offenbar nicht leicht möglich, daß jemand, zu dessen Lebensbedingungen der Gedanke von einer durchgängigen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens gehört, auch nur die allgemeinsten Grundgedanken des christlichen Glaubens als etwas Gewohnheitsmäßiges sich aneignen und behaupten könne."

Daß dem wirklich so ist, daß Kausalitätsgesetz und Vorsehungsglaube in einer gewissen Spannung zu einander stehen, das zeigt deutlich genug die Tatsache, daß dieses Thema gegenwärtig lebhaft verhandelt wird sei's im Sinn des Angriffs, sei's im Sinn der Verteidigung des christlichen Glaubens. Es ist mit diesem Problem ähnlich wie mit dem der Ethik Jesu und ihrer Anwendbarkeit für die Gegenwart — oder ständen diese beiden Fragen heutzutage so oft zur Debatte in Schriften und Versammlungen, wenn die Sache so einfach wäre? Wenn nun aber weiter geklagt wird über zunehmende Entkirchlichung einerseits der Gebildeten, andererseits der Arbeiterschaft, wenn allerlei Ratschläge erteilt und allerlei Anklagen erhoben werden — sollte nicht auch wieder mit ein Grund für das Unbefriedigende, das unstreitbar vorliegt, darin liegen, daß unsere religiöse Unterweisung von der Bibel und dem Bekenntnis aus orientiert ist in einer Weise, daß man ohne künstliche Ausgleichsversuche gegenüber dem Tatsachenmaterial nicht aus- oder durchkommen kann? Auch Herrmann gibt das zu, wenn er in seiner Rede ausführt: „Es wird wenige Christen unserer Zeit geben, die nicht irgendwie die Spannung und die Pein des Gegensatzes empfunden hätten, der zwischen dem Gedanken eines Gottes, der Wunder tut und Gebete erhört, und dem Gedanken einer endlosen gesetzmäßig geordneten Welt besteht."

Daß unsere Zeit mit ihrer exakte Beobachtungen sammelnden Statistik einerseits, mit ihrer exakte Forschungen verwertenden sozialen oder Arbeiterschutz-Gesetzgebung andererseits diese Spannung verschärft, daß dieselbe gerade dem modernen Arbeiter, der persönlich an Leib und Leben die Probe auf das Exempel machen kann und unter Um-

ständen muß, sich fühlbar macht — daß und warum es so ist, daß und wie sich das geltend macht für die Stellung zu Religion oder Christentum und Kirche, das kann nur dem verborgen bleiben oder nur dem nichts ausmachen, der vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen kann oder will.

Es erhebt sich nun die Frage, ob es ein Mittel gibt, über diesen peinlich empfundenen Gegensatz hinwegzukommen. Herrmann bejaht in seiner Rede diese Frage und findet das Mittel in dem vom christlichen Glauben dargebotenen „Gedanken der Allmacht des überweltlichen Gottes“; daß aber ein Mensch diesen Gott findet oder finden kann, beruht darauf, daß Gott selbst den Menschen in einem „zeitlich begrenzten Ereignis seines Lebens“ aufsucht und berührt. Das erlebt der Mensch an der Person Jesu, und dieses Erlebnis der zugleich richtenden und erlösenden Macht des Guten in Jesus wird dem Menschen erfahrbar und verständlich als „Berührung durch eine überweltliche Macht voll Liebe und Treue“ oder als Gottes Wirken, das Glauben oder Vertrauen schafft. Das mag wirklich erfahren oder erlebt werden: aber wenn nun die Welt oder die Wirklichkeit, so wie sie einmal ist und bleibt, für viele Glieder unseres Geschlechts als eine dira necessitas, als eine harte und herbe Gewalt oder Ordnung sich auswirkt; wenn die von Herrmann anerkannte Naturordnung, in welcher die Dinge vereinigt und untereinander verknüpft sind, als eine oft erbarmungs- und schonungslos zermalmende und zerstörende Macht sich kundgibt, nicht aber gleichmäßig, sondern so, daß eben doch die Lasten je nach der materiellen Lage und Stellung sich sehr, ja sogar unter Umständen unheimlich verschieden verteilen (man könnte auch sagen differenzieren), — was dann? Ist es dann nicht eben den einen viel, viel schwerer gemacht, sich, wie Herrmann will, eine „Macht vorzustellen, die gegenwärtig die ganze Wirklichkeit, in der wir stehen, um unseretwillen wirkt“ (von Herrmann selbst gesperrt), als anderen, den herkömmlich beati possidentes genannten Mitmenschen?

So ins Allgemeine gesagt oder ausgesprochen ist der Gedanke einer die ganze Wirklichkeit wirkenden göttlichen Macht erhaben und erhebend, aber schwer wird die Anwendung aufs Einzelne und Kleine, auf alles und jedes Geschehen, in dem sich die Naturordnung auswirkt. So wie einst auf dem Evangelisch-sozialen Kongreß Naumann die These: „Arbeit ist Gottesdienst oder soll Gottesdienst sein“ beleuchtete durch die Gegenüberstellung der Magd und des modernen Berufs- oder sagen wir gleich deutlich Fabrikarbeiters: jene kann in

ihre Arbeit noch etwas von ihrer Seele hineinlegen, dieser aber ist vielfach mehr oder weniger Handlanger der von ihm bedienten Maschine. Zu der ganzen Wirklichkeit, in der wir stehen, gehört auch Elend und Jammer, Leiden und Sterben, die oft so tragische Verkettung von Ursache und Wirkung bis hinab und hinein in das dunkle Gebiet der Proletarierkrankheit und Kindersterblichkeit, wie sie durch Berufsarbeit und Wohnungsnot bedingt sind. Ist es da denen, die darin verflochten sind, nicht beinahe unmöglich gemacht, die die ganze Wirklichkeit gegenwärtig wirkende Macht als „eine überweltliche Macht voll Liebe und Treue" zu empfinden und vorzustellen? Die ersten Christen sind von der Gegenwart in die Zukunft geflüchtet mit ihrem Hoffen und Sehnen und haben sich in den glühenden Farben der Apokalypse diese Zukunft und ihre Herrlichkeit ausgedacht und ausgemalt. Das wäre für sie unmöglich gewesen, wenn sie diese Zukunft nicht selbst zu erleben gehofft hätten. Wie ganz anders ihr Enthusiasmus und unser Glaubensleben! Wie schwer aber darum auch, ohne jenen Enthusiasmus den „Kampf ums Dasein" kämpfen und dabei und darin erfahren müssen, wie die Tatsache „einer durchgängigen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens" sich so ungleich geltend macht in der gegenwärtigen Wirklichkeit!

Sollte das uns nicht doch und noch mehr zu denken geben, als es wohl gemeinhin der Fall sein wird? Eugen Eisele.

[Gegen Klepl.]

Herrmann tadelt (S. 152) an Klepls Aufsatz über „Religiöse Vorstellungen und religiöses Gefühl" (S. 73ff.) das Katholisierende. Dieses Urteil bezieht sich wohl auf eine Zwischenbemerkung (S. 82 f.) über die Macht der Gewöhnung und den Einfluß der Gemütsbedürfnisse beim religiösen Glauben. Der Verfasser findet, daß beides sich nicht nur tatsächlich stärker als der eigentliche Erkenntnisdrang erweist, sondern daß es auch gut so ist. Man wird vor Grübelei und Zwiespalt bewahrt, und das kommt nicht bloß der Lebensarbeit, sondern auch der Charakterentwicklung zugute. Das geht freilich nur bis zu einem gewissen Grade. Ist einmal der Widerspruch zwischen den religiösen Vorstellungen und der vertieften und erweiterten Erkenntnis zum Bewußtsein gekommen, dann hilft alles nichts. Sie verfallen der Auflösung.

Letzteres ist nun freilich weniger katholisch; ebenso die Behauptung, daß man dabei gleich fromm sein kann; und das gilt vollends von dem Ergebnis, auf welches Klepl mit seinen Darlegungen hinauskommt, daß

es sich nämlich bei der Religion letzthin um das Aufsteigen eines höheren Lebens im Menschen handelt, bezw. um eine Lebensgestaltung gemäß dem einen erfüllenden Bildungsdrange. Man kann, meint er, das, was sich da in einem regt, auf eine objektive Wirklichkeit außer sich zurückführen, man kann aber auch in dem inneren Besitz befriedigt sein: Es gibt auch glaubensloses religiöses Leben. Freilich muß man dazu einen starken Lebensgehalt in sich haben. Und das ist wenigen gegeben. Darum bleiben die meisten auf die religiösen Vorstellungen als Bildungsmittel angewiesen. Es ist aber ganz gleichgültig, ob ihnen etwas Wirkliches entspricht (S. 84 ff.).

Das alles hat mit dem Katholizismus nichts gemein; es fällt aber — und darauf kommt es mir hier an — überhaupt aus der religiösen Betrachtung heraus. Wenn Etwas für diese charakteristisch ist, dann ist es die Beziehung des eigenen kleinen Ich auf eine ihm gegenüberstehende höhere und höchste Macht; die unbedingte Unterordnung unter diese. Eine Religion ohne Transzendentes ist ein Unding. Wer alles in sich findet, ist über die Religion hinaus. Er mag ihr, wenigstens in ihren höheren Formen, noch einen gewissen idealen Wert zugestehen: der Fromme selbst aber wird in dieser freundlichen Beurteilung nichts anderes als einen tötlichen Streich erkennen, der gegen sein Teuerstes und Heiligstes geführt wird. Denn er lebt von der Wirklichkeit seines Glaubensgegenstandes. Mit ihm fällt auch das religiöse Gefühl dahin. Denn dieses ist — insoweit hat Schleiermacher richtig gesehen — in erster Linie Abhängigkeitsgefühl. Vollends einem Christen liegt nichts so fern, als in sich selbst die Quelle alles Guten und Edlen zu finden. Er ist sich bewußt, daß er alles, was davon in ihm Gestalt gewinnt, der in Christus sich zu ihm herablassenden göttlichen Gnade verdankt. Nicht: Sich ausleben, sondern Sich einleben in Gott, den Gott der Offenbarung, ist seine Losung und sein seligster Gewinn.

Was Klepl da vertritt, ist nicht bloß Unglaube im landläufigen Sinne des Worts, wie er den dogmatisch nicht korrekt Stehenden oft verkehrterweise vorgeworfen wird, sondern es ist wirklicher Unglaube. Ich glaube wohl, daß er nicht anders kann, ja daß er dabei einem „sittlichen Drange“ folgt (S. 83). Er müßte sich nur eingestehen, daß er dabei der Religion den Rücken kehrt. Er würde sich dann vielleicht besinnen, ob „der gesamte christliche Vorstellungskreis“ tatsächlich so „unrettbar erschüttert“ ist (S. 87), wie er es bei seiner Auflösung des Christentums in ethische Kultur — denn darauf läuft

die Sache doch hinaus — voraussetzt. Von den Formeln der alten Dogmatik mag das gelten. Aber er weiß doch von einer fortgehenden Umbildung der Glaubensvorstellungen. Mag sein, daß ihm die gegenwärtige Theologie darin nicht genug tut. Jedenfalls kann sie sich auf seinen Standpunkt nicht stellen, ohne die Sache, um die es sich handelt, preiszugeben. Ich wüßte nicht, was dazu nötigte.

Martin Schulze.

[Für und gegen Klepl.]

Der vorstehenden Aeußerung möchte ich sogleich mein abweichendes Urteil beifügen. Ich finde in dem Aufsatz von Klepl einen kräftigen Ausdruck der Mystik, die doch ohne Zweifel Religion ist, wenn auch eine der katholischen Formen der Religion. Es ist also wohl nicht richtig, „daß er dabei der Religion den Rücken kehrt". Er sucht sie vielmehr in dem innersten Heiligtum der katholischen Frömmigkeit auf, zu dem auch evangelische Christen von jeher den Zugang gefunden haben. Was ihn auf diesen Weg bringt, ist die auch katholische Schätzung der religiösen Vorstellung. Er fühlt sich durch sie bedrängt, weil er sie vorwiegend als eine Art von Wissen empfindet, dem das Beste fehle, nämlich die Begründung, und das deshalb die Einheit des Denkens störe. Bei ihm wie bei so vielen Frommen in der Geschichte des katholischen Christentums entsteht unter dem Druck dieser Vorstellungen der Zug zur Mystik. Weil er sich im ganzen als ihren Ursprung die Willkür und als ihre Gewalt die Gewohnheit vorstellt, meint er, die Religion komme zu ihrer Freiheit, wenn sie sich allein in einem innern Leben wiederfinde, worin der Mensch alles Andere los wird und ganz mit sich allein ist. Die Frage, ob nicht gerade das so verstandene innere Leben ein Gebilde der Willkür sei, legt er sich nicht vor. Indem er das unterläßt, bleibt er in dem Bann der katholisch verstandenen Religion. Das zeigt sich übrigens noch stärker als in den von Schulze berührten Zügen in dem Verzicht auf sittliche Wahrheit und in der Bemerkung, es gäbe Menschen, für die es ein Unglück sei, auf die Bahn der sittlich religiösen Entwicklung gedrängt zu werden. Der Mystiker gönnt der Masse das Vegetieren in Gewohnheit; das Interessante an dem Aufsatz war aber für mich, daß neben dem allen das echt christliche Verlangen nach Wahrhaftigkeit des eigenen Lebens so erfreulich darin hervortritt. Der Artikel ist ein kräftiges Zeugnis für die Verwirrung, die dadurch angerichtet wird, daß die öffentlich in den evangelischen Kirchen begünstigte Religion der Katholizismus in seinen härtesten Formen ist.

Herrmann.

[Wo bleibt Kant?]

Die alte dogmatische Weltanschauung, die ohne weiteres die Außenwelt als real annimmt, scheint nicht nur in den Köpfen der Un- und Halbgebildeten unausrottbar festzusitzen, sondern auch dann und wann noch auf den Höhen der Wissenschaft frei sich bewegende Denker in ihre Fesseln zu schlagen. Tröltsch hat in seiner prachtvoll gedrungenen Abhandlung „Theodicee" in Nr. 15 der Christlichen Welt sein Thema rein historisch-dogmatisch angefaßt und mich trotz meiner Freude an ihr doch zum Schmerzensschrei bewegt: Wo bleibt Kant? Gleichwie ich auch beim Lesen des Berichts über den berühmten Diskussionsabend, an dem der Jesuitenpater Wasmann sich mit seinen Berliner Gegnern maß, fragen mußte: Wo bleibt Kant? Der einzige Philosoph, der sich zum Worte gemeldet, Stumpf, hatte leider wegen vorgerückter Zeit verzichtet und durch dieses Fehlen kantischen Einflusses gewann der Pater unendlich, da es nun schien, als ob er allein religiöse Werte gegen materialistisch gesonnene Naturwissenschaftler verteidige. Steht denn nun wirklich Kant und sein Gefolge unbeachtet in irgend einem Winkel des deutschen Geisteslebens, mit Jahrhundertstaub bedeckt, nur noch einzelnen Sonderlingen näherer Betrachtung würdig erscheinend? Fast möchte man verzweifelnd diese Frage bejahen. Wie wäre es sonst möglich, daß ein so umfassender und unbefangener Denker wie Tröltsch, der in herrlicher Geistesfreiheit einer Verbindung des Christentums mit dem neuplatonisch-indischen Gedanken der Seelenwanderung das Wort redet[1]), schreiben konnte als Tadel gegen die altkirchliche Theodicee: „Die Kirchenlehre sieht nicht die Unermeßlichkeit der Welt in Zeit und Raum und empfindet daher nicht den Druck des kolossalen, quantitativen Mißverhältnisses von geistigem Leben und Materialität" — was wir doch sehen und empfinden (sinngemäßer Zusatz von mir). Aber wie gut tut diese alte Kirchenlehre, daß sie in genial-intuitiver Religiosität diese „Unermeßlichkeit" nicht sieht und dieses „kolossale Mißverhältnis" nicht empfindet! Denn hiermit hat sie Kants nie genug zu bewundernde Geistestat und das darauf sich gründende Nachdenken seiner Anhänger vorgeschaut.

Und hier beginne ich zu erstaunen! Wie ist es möglich, daß ein moderner Theologe über Theodicee schreiben kann, als ob nie ein Kant gelebt hätte! Wer hat ihn denn überwunden, wer seinen umstürzenden

1) Wobei ich mich gern an mein 1896 bei Schwetschke u. Sohn erschienenes, gänzlich unbeachtet gebliebenes Schriftchen erinnere: Gerechtigkeit, Gnade und Wiederverkörperung.

Gedanken wieder umgestürzt, den Gedanken nämlich, daß die Welt, wie sie uns erscheint, wie sie leuchtet und tönt, wie sie sich in unermeßliche Zeiten und Räume ausdehnt, ganz allein, aber auch ganz allein das Werk unserer Vorstellung ist? Wer diesen Gedanken ignoriert, wird nie über den „Druck des kolossalen Mißverhältnisses von geistigem Leben und Materialität“ oder „über das quantitative Mißverhältnis zwischen der materiellen Natur und der emporsteigenden Geisterwelt“ hinwegkommen, ja, bleibt im Grunde am materialistischen Weltbilde kleben, er mag sich drehen und wenden, wie er will. Wie will der vom Materialismus loskommen, der der Materie irgendwelche Realität zugesteht! Sie ist ja nichts als unsere Vorstellung, die „Größe, Schönheit, Gewalt und Lebenstiefe der Natur“ existiert ja gar nicht an sich, das alles wird ja erst durch unsere Vorstellungskraft, durch unsere Empfindungskraft zu Stande gebracht, ja: geschaffen! Darum brauchen wir nicht mehr den mittelalterlich-mystischen Gedanken einer „Natur in Gott“, wie sie Böhme und verspätet Schelling gedacht haben, sondern den starken Gedanken einer „Natur durch Gott“, einer durch die in den Menschen gelegte göttliche Schaffenskraft zu Stande gebrachte Natur.

Bei diesem kantischen Gedanken muß m. E. eine moderne Theodicee einsetzen, durch diesen Gedanken leuchtet Morgenglanz der Ewigkeit, wie es Hebbel unübertrefflich bündig und schön ausspricht:

> Nun hab' ich der Unsterblichkeit
> Bezeugung ewigen Gewichts.
> Des Todes Sense ist die Zeit,
> Trifft die mich nicht, so trifft mich nichts!

In diesem Gedanken sind wir auf der Spur der Gottheit in uns und können nicht aufhören, die Wunderkraft des Göttlichen in uns zu bestaunen; auf der Höhe dieses Gedankens erlangen wir, im Bunde mit dem „wesentlich Christlichen“, der Idee der Freiheit und der Gnade, meinetwegen auch mit Zuhilfenahme der „Wiederverkörperung“, den Frieden Gottes, durch den wir die Lösung aller Rätsel der Theodicee wenigstens ahnen und vorläufig den irdischen Geschehnissen mit lächelnder Neugier zusehen können. Ernst Diestel.

[Kant bleibt im Ansatz.]

Die Antwort auf die Frage ist leicht zu geben. In dem Gedankengang, den mein Aufsatz über Theodicee geht, bleibt Kant, oder vielmehr seine Deutung und Stellung des religiös-ethischen Lebens im Ganzen der Erkenntnis, der Ausgangspunkt des Ganzen. Daß die Freiheit, der

Wert der sich aus der Hingabe an Giltiges und Notwendiges setzenden Persönlichkeit, der Kern und Sinn der Welt sei, und daß aus dem Enthaltensein des Religiösen in diesem Freiheitsgedanken sich auch die beherrschende und zentrale Stellung des religiösen Denkens allein gewinnen lasse, das ist der mit Kant gemeinsame Grundgedanke. Die Art, wie nun freilich das Religiöse aus der Freiheit und der Idee der Persönlichkeit von Kant herausentwickelt worden ist, kann der religiösen Idee nicht gerecht werden und erfordert unweigerlich von einem feiner analysierenden psychologischen und erkenntnis-theoretischen Denken über die religiösen Phänomene seine Korrektur. Wie ich mir diese Korrektur denke, werden zwei weitere Aufsätze in der Christlichen Welt zeigen, die über „Gnade“ und „Prädestination“ handeln, sie ist ja aber auch von Schleiermacher, Fichte, Hegel und Schelling u. A. bereits vollzogen worden.

Es bleibt die Frage noch der Auseinandersetzung dieses höchsten Weltwertes der Persönlichkeit mit der materiellen und unterpersönlichen Wirklichkeit. Kant hat diese Auseinandersetzung in seinem erkenntnistheoretischen, formal-rationalistischen Idealismus gegeben. Daß nun dieser sein Idealismus überaus schwierige und unbeantwortete Fragen enthält, leugnet niemand. Er betrifft zunächst die Herausarbeitung einer nach allen Seiten ins Grenzenlose verlaufenden, aber phänomenalen, vom Geiste hervorgebrachten Gesetzlichkeit, die gegen den aufs Absolute, das Ding an sich, die Realität gehenden Persönlichkeitswert der Freiheit sich rein antinomisch verhält, aber wegen ihrer phänomenalen und auf das menschliche Begreifen und Bedürfen zugeschnittenen Geltung mit ihm doch zusammenbestehen könne. Auf dies Nebeneinanderbestehen von Gesetz und Freiheit kam es für Kant an. Damit bleiben aber eine Menge von Fragen im Dunkeln, die Frage nach der Unabhängigkeit der Welt vom einzelnen Ich, nach dem Bestehen und Aufeinanderwirken der einzelnen Iche, nach der Herkunft des in den Denkgesetzen geformten „Empfindungsstoffes“, nach dem Wesen des im Einzel-Ich handelnden „Bewußtseins überhaupt“. Aus diesem verbleibenden Rest hat Kant seine Privatmetaphysik geformt, die er vom eigentlichen Erkennen streng sonderte, und ist die nachkantische Metaphysik mit Notwendigkeit hervorgegangen.

Darauf kann ich hier nicht weiter eingehen. Nur die Frage nach dem quantitativen Uebergewicht der materiellen und unterpersönlichen Welt will ich beantworten. Sie ist gegenüber der alten Kirchenlehre durch die unermeßliche räumliche und zeitliche Erweiterung der Welt sehr viel drückender geworden, auch wenn man aus ihr die Folge einer unermeßlichen Vielzahl von Geisterreichen zieht. Jedoch glaube ich nicht,

daß diese Frage durch den Idealismus irgendwie eo ipso verändert wird. Die Uebermacht und Uebermasse des Un- und Unterpersönlichen bleibt dieselbe, ob nun die Materie eine Vorstellung oder ein Ding an sich ist. Ob ich in der Hemmung oder Ertötung meiner geistigen Kraft durch psychophysische Veränderungen von einer bloß vorgestellten oder von einer Ding an sich seienden Natur erdrückt werde, bleibt in der Wirkung völlig einerlei. Dazu kommt ja, daß die Vorstellung der Natur keine dem Einzel-Ich eignende und von ihm hervorgebrachte Phantasmagorie ist, sondern vom Bewußtsein überhaupt, also wohl von dem in den Einzel-Ichen sich konkretierenden Weltbewußtsein, vorgestellt ist, und daß diese Weltnatur auch als bloß vorgestellte jedenfalls in unserem Stadium des Weltseins oder in unserem Weltkreis ein kolossales Uebergewicht über das persönliche Leben besitzt. Die Frage bleibt dieselbe, und damit auch die nach dem Verhältnis der Natur zu den Persönlichkeitswerten — ein Problem, das Kant ja auch sehr wohl empfunden hat. Man kann über seine Lösung gewiß verschieden denken oder auch auf sie total verzichten, aber es bleibt bestehen und steht immer wieder auf. Der Idealismus gibt zu seiner Lösung nichts in die Hand als die Möglichkeit, die Natur und ihren Aufstieg zum persönlichen Leben etwa aus dem „Bewußtsein überhaupt" zu verstehen, aber ein Sieg und eine alles durchdringende Zielbedeutung des Wertes des persönlichen Lebens ist mit ihm durchaus nicht ohne weiteres gesichert. Der Glaube, der das glaubt, behält Nöte genug, sich der Masse unterpersönlicher und unpersönlicher Wirklichkeitsinhalte zu erwehren.

Mehr als ein Versuch, eine persönliche Zurechtlegung des Problems zu skizzieren, war mein Aufsatz nicht. Ernst Troeltsch.

[Die Selbständigkeit der Religion und die Philosophie.]

Ueber den Mangel an Verständnis für das eigentlich Religiöse, der sich in der wissenschaftlichen Philosophie der Gegenwart zeige, wird gelegentlich auf theologischer Seite geklagt. Besonders regt sich der Widerspruch, wenn die Religion in philosophischer Beleuchtung als „Anhängsel an die Ethik" erscheint und der Gedanke der Selbständigkeit der Religion abgelehnt wird. Unter anderen hat E. Pfennigsdorf ThR 1906, 208 ff. neuerdings Klage geführt. Wenn dieser Mangel deutlich empfunden wird, so ist das ein Zeichen von gesundem Selbstgefühl in der Theologie. Man wird sich angesichts der Haltung der Philosophie in diesen Fragen bewußt, eine reichere Wirklichkeit zu kennen, als dort zu Worte kommt. Aber ob die Beschwerde ganz gerecht ist,

muß immer von neuem überlegt werden. Gerecht bleiben wir ja nur, wenn wir die Voraussetzungen und Möglichkeiten der Gegenseite im Auge behalten. Es handelt sich um Philosophie, die nach strenger Wissenschaftlichkeit strebt. Wir werden ungerecht, sobald wir vergessen: was kann wissenschaftliche Betrachtungsweise auf diesem Gebiete leisten? Und zwar nicht in der Religionsphilosophie im engeren Sinne, sondern im Rahmen von „Einleitungen in die Philosophie" und allgemein orientierenden Werken, von der Wissenschaftslehre aus. Liegt für den Philosophen wirklich eine wissenschaftliche Nötigung vor, die Selbständigkeit der Religion anzuerkennen und zu behaupten? Er findet das religiöse Leben im Intellektuellen, Ethischen, Aesthetischen eingebettet vor; muß er mit seiner Methode, von seinem Ausgangspunkte aus zu dem Gedanken der Selbständigkeit der Religion geführt werden? Dieser Gedanke beruht doch wohl in erster Linie auf einem Wertgefühl, einer bestimmten Wertung des religiösen Erlebens, die nur aus Tiefen der Religion kommt, in die das Senkblei wissenschaftlicher Philosophie nicht hinunterreicht. Daß wir in der Theologie den Gedanken der Selbständigkeit der Religion nicht aufgeben können, ist für uns keine Frage. Ob wir ihn in allgemein-philosophischen Erörterungen suchen dürfen, das ist die Frage. Ultra posse nemo obligatur.

Bezeichnend ist es, daß Pfennigsdorf seine, zuletzt an das Buch von Br. Bauch „Luther und Kant" anschließenden Ausführungen mit den Worten schließt: „Leider kommt bei dem Verfahren Bauchs das völlig Neue, über jede Philosophie Hinausführende[1]) des Lutherschen Grunderlebnisses nicht zur Geltung, das eben in einem einzigartig kräftigen und erhebenden Besitzen und Erleben dessen bestand, wovon der Philosoph nur Ideen und Vorstellungen hat."[1]) Wir würden sagen: haben kann. Es ist doch ein auch für den Theologen außerordentlich wichtiges Erlebnis ernsthaftester philosophischer Bemühungen, daß „die Wirklichkeit als solche in keine Wissenschaft eingeht".

Paul Jaeger.

[1]) Von uns gesperrt.

Die moderne deutsche Erweckungspredigt.

Antrittsvorlesung, gehalten am 14. Juli 1906

von

Lic. Dr. **Martin Schian**, Pastor und Privatdozent in Breslau.

—

1.

Eine Homiletik, die ihre Aufgabe richtig erkennt, wird nicht bloß ein für alle Zeiten gültiges Ideal der Predigt aufstellen und zur Verwirklichung dieses Ideals nicht bloß Wege weisen, die in dem einen Jahrhundert so gut gangbar sind wie in einem anderen. Sie wird vielmehr entschlossen die Frage stellen, wie heutzutage, unter den heute bestehenden Verhältnissen gepredigt werden soll. Nimmt selbst eine starke Strömung der konservativen Dogmatik gegenwärtig für ihre Arbeit das Prädikat „modern" in Anspruch, so müssen wir erst recht — selbstverständlich in demselben guten Sinn — eine moderne Homiletik fordern.

Es gereicht der homiletischen Wissenschaft zur Ehre, daß sie ihre so skizzierte Aufgabe energisch angefaßt hat. Ich erinnere nur an die einschlägigen Arbeiten Niebergalls über das Thema: „Wie predigen wir dem modernen Menschen?" [1]). Hier werden die neu erwachsenden Probleme mit prinzipieller Schärfe angefaßt. Auch sonst haben wir theoretische Ratschläge und Vorschläge in Fülle erhalten. Manche davon sind wirklich nur

1) Teil 1 1902 (2. Aufl. 1905); Teil 2, 1 u. 2 1906.

oder doch beinahe nur im Stadium der Theorie geblieben. Vielleicht gilt das am meisten von den Forderungen der Katechismuspredigt und der geschichtlichen Predigt, die E. Sulze zuerst in seinem Buch über die evangelische Gemeinde ausgesprochen, jüngst aber in dem Werk über die Reform der evangelischen Landeskirchen wiederholt hat [1]).

Ich habe nichts gegen solche theoretischen Vorschläge. Erwachsen sie irgendwie aus praktischen Beobachtungen, so werden sie, selbst wenn sie nie voll verwirklicht werden, doch irgendwelchen praktischen Wert gewinnen. Man vergleiche die Predigtmethoden, die heutzutage von den homiletischen Ratgebern empfohlen werden (und man zähle dabei getrost diejenigen der verbissensten Prinzipienreiter mit), mit den Methoden, welche die Homiletik des 17. Jahrhunderts einst ihren Schülern einprägte — und man wird ohne Uebertreibung von der gegenwärtigen Homiletik im großen und ganzen sagen dürfen: sie ist eine praktische, vielfach aktuelle Wissenschaft geworden.

Aber gerade als solche hat sie nicht nur die Pflicht, ihrerseits die Praxis zu leiten, sondern auch die andere, aufmerksam die Praxis zu beobachten und aus ihr zu lernen. Gerade die Predigtpraxis läßt immer neue Arten und Formen erstehen. Gerade die gegenwärtige Predigtpraxis ist in stetem Wechsel, in dauerndem Fluß. Können aus wissenschaftlicher Erwägung treffliche neue Anregungen hervorgehen, — warum nicht erst recht aus dem praktischen religiösen Leben heraus? Vergessen wir nie, daß die christliche Predigt längst vor der christlichen Homiletik dagewesen ist! Allerdings: nüchterne Beobachtung und ruhiges Urteil wird die Homiletik brauchen, wenn sie aus dem Vielerlei der Praxis das Wertvolle aussondern will.

Was ich eben gesagt, möchte ich nun auf eine bestimmte Gattung der heute geübten, neu emporkommenden Predigt anwenden: auf die moderne Erweckungspredigt in der Beschränkung auf ihren deutschen Zweig. Die Männer dieser Erweckungspredigt lieben zwar die homiletische

1) Die evangelische Gemeinde 1892; Die Reform der evangelischen Landeskirchen nach den Grundsätzen des neueren Protestantismus 1906.

Wissenschaft nicht. Erst kürzlich hat der Hervorragendste unter ihnen, Samuel Keller, erklärt, er verstehe nichts von Homiletik; und er hat sogar reichlich boshaft hinzugefügt, bei seinem Examen seien die praktischen Fächer mit den schlechtesten Noten bedacht gewesen [1]). Aber wenn diese Prediger auch von der Predigtwissenschaft nichts wissen wollen: das darf die Predigtwissenschaft nicht abhalten, ihre Art gründlich anzusehen, ihre Methode zu prüfen und — wenn möglich — aus derselben für die Bestimmung der gegenwärtigen Aufgabe der Predigt zu lernen.

2.

Die Erweckungspredigt im engeren Sinn des Worts kann ihren Ursprung bis in die Geburtsjahre der methodistischen Bewegung zurückführen, also bis auf Wesley und Whitefield [2]), vor allem aber auf den letzteren. Seither ist sie nie völlig ausgestorben, wennschon der Umfang ihrer Pflegstätten und der Grad ihrer Lebendigkeit zu verschiedenen Zeiten außerordentlich verschieden gewesen ist. Ihre Heimat sind England und Amerika geblieben; neben der methodistischen haben dort auch andere Denominationen hervorragende Erweckungsprediger gestellt. Der Ruf eines Moody, eines Finney, eines Nettleton [3]) ist aus ihrer amerikanischen Wirksamkeit, der Ruf eines Spurgeon aus seiner Londoner Tätigkeit in alle evangelischen Lande gedrungen. Aus der allerjüngsten Zeit ist bekannt, welche Orgien — anders kann man es kaum nennen — die Erweckungspredigt (falls jenes Reden noch den Namen der Predigt verdient) in der religiös außerordentlich leicht erregbaren Landschaft Wales gefeiert hat.

1) In der Furche. Zeitpredigten von Pastor S. Keller. 2. Aufl. (ohne Jahreszahl) S. 8.

2) Vgl. die Schilderung im Art. Methodismus von Loofs in Haucks Realenz.³ Bd. 12 S. 753 ff. (Wesley) und S. 759 ff. (Whitefield). Ueber Wesley besonders noch: J. L. Nuelsen, John Wesley. Bd. 32 von Die Predigt der Kirche.

3) Vgl. meinen Art. Geschichte der Predigt in Haucks Realenz.³ Bd. 15 S. 741 ff. und die Einzelartikel der Realenz. über Moody und Finney.

In Deutschland ist die Erweckungspredigt viel jünger. Natürlich leugnet niemand, daß auch der deutschen evangelischen Predigt zu manchen Zeiten in besonderem Grad eine „erweckende" Tendenz innegewohnt hat. Um nicht noch weiter zurückzugreifen, erinnere ich nur an den Pietismus. Eine gewisse Verwandtschaft zwischen der pietistischen und der methodistischen Predigt ist unfraglich vorhanden. Und doch sind die Differenzen zu groß, als daß man beide als Arten einer Gattung bezeichnen dürfte. Es sind das Differenzen, die keineswegs bloß in der schwerfälligen Pedanterie, der mühseligen Umständlichkeit jener älteren pietistischen Predigt, durch die sie sich so stark von der Ungebundenheit und Frische der methodistischen Predigt unterscheidet, begründet liegen. Vielmehr fehlt dem Pietismus und seiner Predigt vor allem die gewaltsame, rasch zufahrende, nervöse Art, die das eigentliche Charakteristikum der methodistischen Wirksamkeit bildet. Wir leiten die Ursprünge der modernen deutschen Erweckungspredigt nicht aus dem Pietismus her. Vorläufer derselben weist aber die Zeit der Erweckung nach den Freiheitskriegen auf. Denn neben dem schlichten persönlichen Zeugnis, das damals in zahlreichen kleinen Kreisen aus einfacher Christen Mund erscholl, hat diese Zeit auch Prediger aufzuweisen, deren Wort weithin wirkte: Erweckungsprediger von Gottes Gnaden wie Ludwig Hofacker [1]). Von der gegenwärtigen deutschen Erweckungspredigt weicht freilich auch eines Ludwig Hofacker Predigtweise erheblich ab. Sie ist eben etwas für sich, diese moderne deutsche Erweckungspredigt. Und so gern wir bereit sind, herauszuheben, was sie mit der deutschen Predigt früherer Zeiten verbindet, so nahe liegt andererseits der Gedanke, ihre Sonderart aus der Verwandtschaft mit der englischen Erweckungspredigt zu erklären. Jedenfalls steht die moderne deutsche Erweckungspredigt im engsten Zusammenhang mit der stark von England aus beeinflußten Evangelisationsbewegung.

1) Vgl. z. B. den Aufsatz von M. v. Nathusius: Ludwig Hofacker, ein deutscher Erweckungsprediger. Halte was du hast 27 (1904) S. 23 ff.

Nicht in den Kirchen ist ja in erster Linie evangelisiert worden, sondern in allen möglichen andern Räumen, in Gasthaussälen ebensogut wie in kirchlichen oder ausschließlich religiösen Zwecken dienenden Sälen, im Zirkus, im eigens dafür errichteten Missionszelt. Straßenpredigt ist in Deutschland nur sehr selten geübt worden. Letzthin haben Gemeinschaftsleute damit einen kleinen Versuch in Dresden gemacht; aber die Polizei ist dazwischen getreten [1]). Im allgemeinen hat man den Eindruck, daß im Anfang der Bewegung die Gasthaussäle in viel stärkerem Maß herangezogen worden sind als in den späteren Stadien.

Selbstverständlich sind allein schon dadurch die Bedingungen dieser Erweckungs r e d e n ganz andere als die einer gottesdienstlichen Predigt. Trotzdem darf die Homiletik auch diese Gattung von Reden nicht ignorieren; sie bildet immerhin einen selbständigen, nach vielen Seiten hin eigentümlichen und keineswegs unbedeutenden Zweig der religiösen Rede. Im Druck liegt von diesen Evangelisationsreden allerdings nur wenig vor. Die Redner dieser Richtung huldigen zwar nicht den Prinzipien mancher Sekten, die a l l e Vorbereitung (erst recht die schriftliche) auf eine religiöse Rede verwerfen. Aber sie neigen doch dazu, sich irgendwie beim Halten der Rede „vom Geist treiben" zu lassen, und pflegen daher jedenfalls nicht die genaue Ausarbeitung vor der Rede. Auf der Gnadauer Pfingstkonferenz 1902 ist die Frage ernstlich erörtert worden, ob die Vorbereitung zur Predigt vorwiegend auf den Knieen oder vorwiegend durch schriftliche Ausarbeitung geschehen solle [2]). Die Meinungen waren geteilt; aber stark vertreten wurde jedenfalls der Satz: „Ein Zeugnis darf nie memoriert werden; es muß direkt aus Gott geschöpft sein." Für die zwangloseren Evangelisations r e d e n wird dieser Grundsatz noch energischer befolgt werden als für die Predigt. Trotzdem haben wir (z. T. nach Nachschriften) solche im Druck erscheinen sehen: so viele von Elias S c h r e n k [3]),

---

1) Evangelisches Allianzblatt (Blankenburg) 1906 Nr. 28.

2) Chronik der christl. Welt 1902 Sp. 306.

3) Von Schrenk außer vielen anderen erbaulichen Schriften folgende Sammlungen von Reden: Alles und in Allen Christus; Allein durch den

von J. Paul [1]), einzelne auch von J. Dammann [2]) u. a. [3]).

Sobald die Bewegung auch Pastoren in größerer Zahl ergriffen hatte, stellten diese ihre Predigt in den Dienst der Erweckungsarbeit. Der Wunsch, durch das gedruckte Wort zu wirken, führte vielfach zur Fixierung und Herausgabe derselben. Wir haben eine außerordentlich instruktive Sammlung solcher Predigten in den bis jetzt vorliegenden elf Jahrgängen der „Frohen Botschaft", einer Art Gegenunternehmen gegen die Stöckerschen Pfennigpredigten, zu dem der schon genannte Schrenk und eine Reihe von Pastoren — Culemann, Dammann, Michaelis, Wittekindt — beigesteuert haben [4]). Die Sammlung gibt ein sehr reichhaltiges Musterbild dieser Predigtweise. Es fehlt aber auch nicht an der Möglichkeit, einzelne Prediger-Individualitäten genauer zu studieren, so insbesondere Samuel Keller [5]), der die ruhigste Nüance der ganzen Be-

---

Glauben; Dein Wort ist meines Fußes Leuchte; alle bei Ernst Röttger in Kassel. Vgl. über ihn seine Selbstbiographie: Pilgerleben und Pilgerstreit 1905 und den trefflichen Aufsatz von P. Grünberg: Die Evangelisationsvorträge des Predigers Elias Schrenk in Zeitschrift f. Theol. u. Kirche, 7. Jahrgang S. 265 ff.

1) Pastor J. Paul, Feuerfunken. Elf Evangelisationsansprachen. Verlag der deutschen ev. Buch- und Traktatgesellschaft, Berlin.

2) Erschienen unter dem Titel „Evangelisationsreden" einzeln im Verlag von Ernst Röttger in Kassel.

3) In S. Kellers unten angeführte Predigtsammlungen sind auch einige „Evangelisationsvorträge" aufgenommen, z. B. „In der Furche" S. 48 ff. 156 ff. 168 ff.; von O. Stockmayer erschien eine nachgeschriebene Evangelisationsrede in Striegau bei R. Urban; andere im Christlichen Schriftenverlag Siloah, Potsdam (Gottesoffenbarung und Jüngersinn; In der Schule der Gnade u. s. w.). Von Schrenk, Herbst (Barmen), Markus Hauser (Zürich), Stockmayer u. a. sind Vorträge enthalten in der Sammlung „Das Wirken des heiligen Geistes in der Seelenwelt" (Siloah, Potsdam).

4) Verlag von Ernst Röttger in Kassel. Der Jahrgang läuft mit dem Kirchenjahr. Pastor Michaelis fungiert als Herausgeber. Außer den oben genannten sind auch andere beteiligt, z. B. Pastor Schumacher in Düsseldorf.

5) Von Samuel Keller erschienen: Am Lebensstrom. 25 Predigten. Düsseldorf 1898; Menschenfragen und Gottesantworten. Hagen 1901 (be-

wegung vertritt. Eine Sammlung von Predigten wie „Das angenehme Jahr des Herrn" von Ernst Kühn und Oskar Brüssau zeigen, wie das „erweckliche" Moment auch in Predigten von Pastoren, die der eigentlichen evangelistischen Bewegung nicht angehören, seinen Platz findet [1]. Besonders hervorgehoben sei, daß Samuel Keller auch in zweien seiner Sammlungen in je einem ausführlichen Vorwort sich über seine Predigtweise selbst ausgesprochen und eine Reihe von Regeln für die Predigt an diese Aussprache angeschlossen hat.

Auch die moderne deutsche Erweckungspredigt bildet keine einheitliche Erscheinung. Sie unterscheidet sich nach der Stellung zur Kirche: Keller (von Predigern wie Kühn und Brüssau garnicht zu reden) steht ihr keineswegs unkritisch, aber doch prinzipiell freundlich gegenüber; Schrenks Verhältnis zur Kirche ist bei aller ihn auszeichnenden Ruhe und Besonnenheit doch schon lockerer; ein Mann wie J. Dammann, obschon selbst Pastor, accentuiert doch die Anklagen gegen die Kirche gelegentlich sehr scharf [3]; Otto Stockmayer ist schwärmerisch veranlagt und im tiefsten Grunde von der Kirche losgelöst. Auch die Energie, mit der das spezifisch Erweckliche betont wird, ist bei den verschiedenen Erweckungspredigern recht verschieden. Schrenk ist hierin vielleicht nicht ganz so einseitig wie Dammann, Keller bleibt vielleicht noch ein wenig hinter beiden zurück, ist aber jedenfalls weit entfernt von den Vertretern des radikalen Flügels der Evangelisationsbewegung. Und endlich haben natürlich auch diese Prediger, so schablonenhaft sie oft ihre Aufgabe anzufassen scheinen,

---

reits in 2. Aufl.); Ausgewählte Predigten. Dresden und Leipzig, Bd. 1 der „Neuen Folge" von „Die Predigt der Kirche", ohne Jahreszahl (1904?); In der Furche. Hagen 1905. Außerdem zahlreiche Einzelpredigten und Betrachtungen, sowie die „Bibelstunden": Der Herr ist mein Hirte.

1) E. Kühn und O. Brüssau, Das angenehme Jahr des Herrn. Bielefeld und Leipzig. 1900.

2) In „Ausgewählte Predigten" und „In der Furche".

3) Vgl. Ev. Allianzblatt 1905 Nr. 27 den Artikel über Dammanns „Licht und Leben".

doch ihre individuelle Sonderart. Stockmayer ist der biblizistische Mystiker, dessen religiöser Tiefsinn seine Hörer mehr in die Stimmung andächtigen Staunens führt als daß er ihnen klares Verständnis vermittelt. Schrenk ist der Mann abgeklärter ruhiger religiöser Entschiedenheit, der zumeist durch Klarheit und Wärme, durch gewissenschärfende Energie wirkt. Keller ist der geistreiche und formgewandte Redner, der, unerschöpflich in Bildern und Gleichnissen, in Anknüpfungen und Veranschaulichungen das Interesse lebhaft zu packen weiß, aber in der Predigt vom religiösen Denken besonders stark abstrahiert. Andere Anders. Eine völlig einheitliche Erscheinung haben wir nicht vor uns. Aber so einheitlich ist sie doch, daß gemeinsame Grundzüge herausgestellt werden können und ein gemeinsames Urteil über die Gesamterscheinung gefällt werden kann. Beides soll im Folgenden versucht werden.

3.

Das Wesen der Erweckungspredigt ist vor allem dadurch bestimmt, daß sie sich das Eine zum klaren, bestimmten Zweck setzt: sie will erwecken, aus dem Schlaf aufrütteln, zur Entscheidung bringen, neu beleben, bekehren, zur völligen Hingabe an Jesus veranlassen. Alles andere tritt zurück. „Erbauung" wird von dieser Seite nur in dem Sinn als Zweck der Predigt anerkannt, daß Gott durch die Predigt soll Seelen hinzutun können zu seiner Gemeinde [1]). Apologetische, sozialanfassende, lehrhaftige Predigt wird zwar z. B. von Keller anscheinend anerkannt [2]); aber zum mindesten die Lehrpredigt übt er garnicht, und die apologetische und die sozialanfassende (schon dieser Terminus, den er prägt, spricht dafür) meint er ganz anders als sie sonst gemeint werden. Apologetisches, Soziales, Lehrhaftes sind für ihn lediglich recht äußerlich gebrauchte Wirkungsmittel zum Zweck der Erweckung. Auf den Gedanken, durch die Predigt lehren zu wollen, kommt

1) Keller, In der Furche S. 8.

2) Ebenda S. 10.

kein Erweckungsprediger; das Gebiet der religiösen Erkenntnis bleibt nahezu ausgeschaltet. Ebensowenig findet die Erweckungspredigt Anlaß, einzelne Stücke der christlichen Sittlichkeit zum Zweck klarstellender Weisung zu erörtern; wo sittliche Dinge behandelt werden, geschieht es nur, um auf Sünde und Schuld hinzuweisen und so negativ die Seelen zur Bekehrung zu rüsten. Einzelfragen, die dem Denken oder dem sittlichen Handeln Schwierigkeiten bereiten, werden in der Erweckungspredigt nicht aufgestellt; sie kennt nur ein Problem: wie Seelen zu Gott geführt werden können. Ist dies Problem praktisch gelöst, so sind auch alle anderen Fragen gelöst. Dieser eine Zweck der Predigt muß — so fordert Keller — dem Prediger immer unmittelbar gegenwärtig sein [1]). Eine Willenstat des Redners muß auf den Willen des Hörers wirken [2]). Dabei sind die Hörer selbstverständlich als Leute gedacht, die eine Erweckung, mindestens eine Neubelebung nötig haben. Voraussetzung ist die Scheidung eines kleinen, ganz kleinen Kreises lebendiger, erweckter, bekehrter Christen einerseits und des großen Haufens der unbekehrten, mindestens eingeschlafenen Christen anderseits [3]). Die Predigt, die sich an einen großen Kreis wendet, ist zumeist für die Unbekehrten oder doch Neuzubelebenden da. Für den kleinen Kreis der Erweckten werden ja Gemeinschaftsversammlungen mit brüderlicher Aussprache, werden Bibelstunden gehalten.

Die Frage nach dem prinzipiellen Recht dieser Bestimmung des Predigtzwecks kann nur mit wenigen Sätzen berührt werden. Die Erweckungspredigt ist sicher im Unrecht, sofern sie die alleingültige Predigtweise darstellen will. Zugegeben, daß die Hörer die von ihr ausgehende Neubelebung brauchen, — sie brauchen jedenfalls auch Anderes; und auch die Predigt darf sich der Aufgabe nicht entziehen, dies Andere zu bieten. Sie brauchen Förderung in der religiösen Erkenntnis, Stärkung in

---

1) In der Furche S. 8/9.

2) Ebenda S. 8.

3) Eine ausführliche Darlegung über den Vorgang der Entscheidung ebenda S. 108 ff. Vgl. die Predigt „Vom Hören des Wortes“ ebenda S. 94 ff. Frohe Botschaft z. B. Jahrgang XI Nr. 50 u. oft.

schon lebendiger sittlicher Kraft, freundliche Tröstung in harter Lebensnot. In dieser Hinsicht engt die Erweckungspredigt die Gesamtaufgabe der Predigt unverantwortlich ein. Sofern aber die Erweckungsaufgabe nur Eins neben Anderem sein soll, ist diese Predigt nicht völlig abzuweisen. Idealisieren wir nicht! Wir haben auch in den Kirchen zahlreiche Gewohnheitshörer, zahllose Leute, die eine Neubelebung brauchen. Alle Theorie vom Gemeindegottesdienst darf darüber nicht hinwegtäuschen[1]). Allerdings: wofern die Erweckungspredigt ganz massiv alle Hörer als „Unbekehrte" einschätzt, erheben wir Einspruch. Die Grenzen im inneren religiösen Leben sind fließend. Auch der eifrigste Gemeinschaftsmann braucht stete Bekehrung; und mancher schlichte Christ, den die Evangelisten als unbekehrt ansehen, ist mindestens so bekehrt wie sie. Die Erweckungspredigt hat neben anderen Predigtarten ihre Aufgabe und ihr Recht. Sie hat es aber nur so lange, als sie nicht durch ungeschickte Behandlung ernster Christen, auf deren Christentum die Schablone der Erweckungsprediger nicht anwendbar ist, schädlich wirkt. Je einseitiger sie sich als Bekehrungspredigt im schroffen Sinne des Wortes gibt, um so vorsichtiger ist sie anzusehen. Je klarer sie sich den Zweck setzt, lebendige und immer lebendigere Christen zu schaffen, um so sympathischer ist sie uns. Die moderne deutsche Erweckungspredigt geht nicht durchweg in den Bahnen einer sich alleinberechtigt dünkenden Bekehrungspredigt. Das tun nicht einmal ihre extremsten Vertreter, geschweige denn die feineren Psychologen. Aber sie ist auch weit davon entfernt, Einseitigkeiten zu meiden. Wir dürfen sie nicht als völlig unberechtigt hinstellen. Aber wir können sie so, wie sie ist, auch nicht einfach als berechtigt betrachten. Wir müssen unterscheiden und scheiden.

Eins aber ist ihr — ihr eben besprochenes Prinzip angesehen — unstreitig zum Lobe zu rechnen: die klare Energie, mit der sie jedenfalls wirken will. Gerade in der

---

1) Vgl. die grundsätzlichen Ausführungen darüber in meinem Aufsatz „Neuzeitliche Predigtideale" (Monatsschrift für Pastoraltheologie 1904/5).

Vernachlässigung dieser Abzweckung liegt eine große Schuld der evangelischen Predigt. Noch immer ist die lutherische Predigt den Grundfehler nicht ganz losgeworden, der ihr aus den Zeiten des 17. Jahrhunderts anhaftet: den nämlich, daß sie sich begnügt, einen Inhalt zu entwickeln, ein Bibelwort auszulegen, eine Lehre klarzustellen, ohne sich die Frage zu stellen, was sie damit erreichen will. Wie oft hat man den Eindruck, als habe die Predigt wirklich nur auszulegen, die Wirkung aber einfach dem Ausgelegten zu überlassen. Wie oft ist die Predigt nichts als eine religiöse Unterhaltung geistreicher oder auch nicht geistreicher Art. Kaum jemand hat in letzter Zeit es so nachdrücklich betont wie S. Keller, daß die Predigt wirken muß, daß ein starker, bewußter Wille auf ein ganz bestimmtes Ziel gerichtet sein muß. Ich bestreite, daß sie immer gerade das Ziel sich setzen muß, welches Keller ihr gibt. Aber ich halte es für nötig, daß die evangelische Predigt von ihm lernt, wieder wirken zu wollen.

4.

Durch welche Mittel sucht die heutige Erweckungspredigt ihren Zweck zu erreichen? Wirken will sie; es kommt viel darauf an, wie sie zu wirken sucht.

Ihr Hauptmittel ist ohne Frage der Appell an das Gewissen. Dieser Appell wird vielfach in völlig einwandfreier Weise geübt. Auf die immer wieder begegnenden täglichen Sünden wird hingewiesen; mit ihnen wird der Einzelne ernst konfrontiert. Welche Sünden dabei hervorgehoben werden, das richtet sich mit Recht nach der vorausgesetzten Hörer- oder Leserschaft. Die groben Laster, der Saufteufel, der Unzuchtsteufel und der Hochmutsteufel werden gerade so gut vorgeführt [1]) wie die feineren Sünden [2]). Charakteristisch ist, daß die religiöse Lauheit, das Kaltgewordensein besonders häufig erwähnt wer-

1) Z. B. Frohe Botschaft X S. 181 (Dammann), XI Nr. 50, VI Nr. 15 (S. 116) u. o.

2) Z. B. bei Keller, In der Furche S. 61 ff. Frohe Botschaft z. B. VI Nr. 14. Ganz bezeichnend Frohe Botschaft XI Nr. 50.

den [1]). Fast noch charakteristischer ist, daß sehr häufig vorausgesetzt wird, der Hörer leide unter einer ganz bestimmten einzelnen, unbekannten, unvergebenen Sünde. Es ist geradezu zur stehenden Redewendung geworden, daß solche Sünde „wie ein Bann" auf dem Hörer liegt. Z. B. ein junges Mädchen hat als Ladnerin neunzig Mark gestohlen, ohne daß es bemerkt worden ist. Das liegt nun „wie ein Bann" auf ihr; dieser Bann muß gebrochen werden [2]). In dieser — oft geübten — Manier der Hindeutung auf einzelne Sünden liegt etwas Ungesundes; es werden seelische Situationen vorausgesetzt, die nur auf einige wenige Hörer zutreffen können. Es wird zugleich ein einzelnes Vergehen ungebührlich in den Vordergrund geschoben. Die Psychologie vergröbert sich, wird kasuistisch. Immerhin sind das noch nicht die schlimmsten Fehler der Art, durch den Hinweis auf einzelne besondere Sünden das Gewissen rege zu machen. In einer (freilich nicht gedruckten) Evangelisationsrede erzählte der Redner (ein früherer Pastor) von einem Ehepaar, dem ein Kind nach dem andern — im ganzen sieben — blind geboren wurde. Er nützte die Gelegenheit reichlich aus, von einer Geburt zur anderen das Hoffen und das Verzweifeln der Eltern aufs drastischste auszumalen. Die Eltern fragen sich, womit sie dies Unglück verdient haben. Endlich, endlich wird es ihnen klar: der Vater hat einmal als kleiner Junge ein Nest ausgenommen und einem Vogel die Augen ausgestochen! — Die Erweckungspredigt neigt auch dazu, die einzelne Sünde in nervenaufregender Art zu besprechen. Aber von dem gezeichneten Extrem hält sich, was gedruckt vorliegt, doch in der Regel fern.

Auch ein anderes Mittel des Gewissensappells wird fleißig angewandt: die Mahnung an den Ernst der Ewig-

1) In der Furche S. 15; Frohe Botschaft z. B. XI Nr. 30.

2) Aehnliche Beispiele bei Keller, In der Furche S. 110. 111. Frohe Botschaft XI S. 397. Dem entspricht die Erzählung Schrenks (Pilgerleben und Pilgerarbeit S. 212), er habe in einer kleinen Stadt gearbeitet, in der seit einigen Generationen Hebammen waren, die Sympathie trieben, und habe „um dieses Zauberbannes willen" nicht viel ausrichten können.

keit, an das Gericht. Auch gegen dieses Mittel ist natürlich nichts einzuwenden — vorausgesetzt, daß es mit Weisheit gebraucht wird. Das ist freilich keineswegs immer der Fall. Führt die Erinnerung an die Sünde oft zu kasuistisch-methodistischer Art, so wendet sich die Erinnerung an Gottes Ernst und an die Ewigkeit in einer Weise an die Nerven der Hörer, die zu den allerschwersten Bedenken Anlaß gibt. Baumgarten erzählt in seinen „Predigtproblemen" solchen Fall von Nervenerschütterung durch eine Evangelisationsrede [1]). Die Geschichte von der Erstgeburtsplage in Aegypten wird behandelt. Alles kommt darauf an, daß um zwölf Uhr, wenn der Engel vorübergeht, Blut am Pfosten ist. Ein Erstgeborener liegt krank auf dem Lager. Ihn quält im Fieber die Angst, daß der Vater vergessen habe, Blut an die Pfosten zu streichen. Von Viertelstunde zu Viertelstunde wird seine Angst größer. Wenige Minuten vor zwölf Uhr sieht endlich der Vater nochmals nach — und es ist kein Blut am Pfosten. Nun schnell, im letzten Augenblick, Blut her! Es schlägt Zwölf. Der Sohn ist gerettet. Eine breit ausgeführte, mit allen dramatischen Mitteln auf die Nerven wirkende Erzählung — mit dem einen Zweck, daran die Mahnung zu knüpfen: Schaffe, daß du selig wirst; es ist vielleicht die zwölfte Stunde. Welche Nervenaufregung ohne religiösen Gehalt! In den gedruckt vorliegenden Erweckungspredigten ist ein diesem ähnliches, krasses Verfahren seltener zu beobachten; aber von der Verwechslung zwischen Gewissensappell und Nervenappell sind auch sie nicht frei [2]).

Ein drittes Mittel des Gewissensappells ist die Erinnerung an das Gericht Gottes über Christus, der unsere Sünde trug. Es gereicht den Männern der Erweckungspredigt zur Ehre, daß sie dies Mittel nicht ungebraucht lassen. Allerdings, nicht alle pflegen es gern anzuwenden. Aber Elias Schrenk legt kaum auf ein anderes Mittel so großes

1) S. 13.

2) Vgl. Keller, Am Lebensstrom S. 13 (Eisenbahnzug, auf dessen Maschine Maschinist und Heizer ringen und abstürzen); Frohe Botschaft IV Nr. 51 (Geschichte vom zerschmetterten Holzfäller).

Gewicht wie auf dieses. Das Kreuz Jesu Christi als das Gericht des gerechten Gottes über alle menschliche Sünde predigt er immer aufs neue. „Die Messerschneide, die uns von der Sünde scheidet, ist der heilige Ernst Gottes über die Sünde am Kreuz seines Sohnes" [1]). Je mehr wir andere Motive zurücktreten sehen, und zwar gerade die besten der lutherischen Reformation, die Motive der zur Buße leitenden Güte Gottes, um so mehr werden wir es doch anzuerkennen haben, daß neben der Gewissensschärfung durch Erinnerung an die Einzelsünde und neben dem Appell an die Furcht vor dem Gericht dies Motiv nicht selten seine Stätte findet.

Zu den Mitteln der Wirkung gehört für diese Predigt auch die Methode, „das Netz nicht bloß auszuwerfen, sondern auch es herauszuheben" [2]). Der Prediger zeigt in der Predigt an, wer sich über sein Seelenheil aussprechen wolle, finde ihn zu bestimmter Zeit dort und dort. Es ist klar, daß dieses Mittel den Eindruck der Predigt verstärken kann. Es ist aber ebenso klar, daß diese Ankündigung unmöglich regelmäßig angewandt werden darf.

Der Einseitigkeit der Zweckbestimmung entspricht die Einseitigkeit der Mittel. Gewiß muß jede evangelische Predigt auf das Gewissen wirken. Aber sie darf es nicht immer von derselben Seite anfassen, nicht immer beunruhigen. Sie muß es auch anleiten, führen, ihm Hoffnungen geben. Daran läßt es die Erweckungspredigt in der Regel fehlen. Wo aber die Predigt das Gewissen aufstachelt, darf sie es doch grundsätzlich nicht in der Art tun, daß sie den Weg zum Gewissen über die Nerven nimmt. Nerveneindrücke sind namentlich bei feinfühligen Menschen, vor allem beim weiblichen Geschlecht, leicht zu erzielen. Aber sie sind auch leicht vergänglich. Vor allem, sie sind sehr geeignet, ein nervöses Christentum zu erzielen. Prediger, die auf die Nerven wirken, gleichen dem Arzt, der zur Heilung des Uebels Medikamente anwendet, die den Organismus

1) Schrenk, Dein Wort ... S. 41 ff.; das Zitat S. 43.
2) Vgl. Keller, In der Furche S. 11.

schwächen und andere Uebel hervorrufen. Wo die Erweckungspredigt diesen Fehler vermeidet, fällt sie oft in den anderen, einseitig Gerichtsandrohungen zu häufen. Wertvolle andere Motive werden zurückgestellt. Ernste, anfassende Gewissenspredigten aber finden sich jedenfalls in diesen Kreisen in Fülle, auch solche, die — einzeln angesehen — kaum Grund zu Ausstellungen hinsichtlich der wirkenden Mittel geben. Namentlich Keller in seinen neueren Predigten verwendet stark das beste Motiv: das der werbenden Liebe Gottes in Jesu.

5.

Schon aus dem Bisherigen ergibt sich manche Feststellung über den Gedankeninhalt der Erweckungspredigt. Charakteristisch ist, daß auch der Gedankeninhalt lediglich als Mittel zu dem beschriebenen Zweck gewertet wird. Keller sagt einmal sehr naiv: wenn jenes magnetische Fluidum vorhanden sei, welches vom Prediger auf die Hörer ausgeht, so sei merkwürdigerweise der Inhalt fast — Nebensache. Er erläutert das dahin, daß in diesem Fall die einfachsten Bibelwahrheiten doch „erschütternd" wirkten [1]). Diese Erläuterung macht seine Meinung deutlich. Der einzige Zweck: Erschütterung; das beste Mittel dazu: Nervenwirkung; der Inhalt lediglich Vehikel dieser Nervenwirkung. Gedanken, die nicht erschütternd wirken können, sind für ihn unbrauchbar.

Trotzdem kommen wir um eine Feststellung der diesen Predigten zugrundeliegenden (wenn auch oft mehr vorausgesetzten als dargelegten) religiösen und theologischen Anschauungen nicht herum. Sie sind allzu bezeichnend für die Frömmigkeitsart, welche in denselben zum Ausdruck gelangt [2]).

Das Schema der Gedanken ist einfach. Der verlorene Sünder wird durch Christus wiedergeboren zu einem neuen Menschen, der den Sieg über die Sünde gewinnt und der ewigen Seligkeit gewiß ist. So allgemein gefaßt, ist dies das

1) In der Furche S. 9.

2) Vgl. die kurze Skizze von Kellers Predigtgedanken bei Niebergall, Christl. Welt 1907 Sp. 283.

Schema der christlichen Frömmigkeit überhaupt. Alles kommt darauf an, wie es ausgebaut wird. Dabei ist in erster Linie wichtig, daß die Wendung vom Verlorenen zum Geretteten, die im Mittelpunkt steht, den Charakter eines einmaligen, bewußten Erlebens annimmt. Die berühmte Frage, ob man das Datum des Erlebnisses anzugeben wissen müsse, wird nicht erörtert, kann ja in der Erweckungspredigt auch garnicht erörtert werden. Aber daß es auf eine, irgendwie fixierbare Wendung ankomme, ist immer Voraussetzung, auch bei S. Keller. Es kommt vor, daß der gegenwärtige Zustand der Verlorenheit betrachtet wird als ein Gefallensein aus früher bereits vorhandenem Glaubensstand [1]). Aber nie ist an ein allmähliches oder gar unmerkliches Hineinwachsen in Glauben und Seligkeit gedacht, — immer an eine ruckweise Wendung. Wir erkennen darin die Eigenart der methodistischen Predigt wieder.

Als Urheber dieser Wendung wird natürlich Gott (oder der heilige Geist) gedacht. Aber nun finden sich zwei divergierende Gedankenlinien hinsichtlich der menschlichen Beteiligung an derselben. Auf der einen Seite wird betont, daß der Mensch sich zuvor ganz aufgeben müsse, daß er alles dem Herrn Jesu überlassen müsse, daß sein Wille dabei garnichts vermöge. Vielleicht das stärkste Wort in dieser Richtung stammt von Dammann: „Laßt uns Gott nicht seine Ehre verkürzen dadurch, daß wir sittliche Entschlüsse, ernste Bestrebungen, eigene Anstrengungen machen, das ist alles ganz schön, aber das schmälert den Ruhm des vollen Heils, das Jesus für uns durch das Kreuz gebracht hat“ [2]). Es fehlt auch sonst nicht an entsprechenden Wendungen. Gottes Hand muß in dein Leben kommen. Gott muß dich beugen, mit dir fertig werden. Trotzdem ist der Sinn des Erweckungsappells stets der eines Appells an den Willen des Unbekehrten. Und hunderte von Malen wird ihm gesagt, was er tun muß. Kehre wieder! Kehre um! Mache dich auf! Beuge dich! Erfasse die Gnade! Dies eigene Tun wird oft so passivisch formu-

1) Z. B. Frohe Botschaft X S. 247.
2) Frohe Botschaft X S. 151/152.

liert wie nur irgend möglich; sich beugen lassen, sich Jesu übergeben. Aber es bleibt dabei: der Sinn ist doch ein aktivischer; die ganze Art dieser Predigt hätte keinen Sinn, wenn sie nicht an die Aktivität des Menschen sich wendete. Darum ist es sehr bemerkenswert, daß S. Keller in diesem Zusammenhang gelegentlich geradezu synergistische Gedanken äußert: „Der Weg aufwärts .... kann ohne Mithilfe von oben her gar nicht begangen werden. Ohne die Mithilfe des heiligen Geistes der in solchen Augenblicken auch an noch nicht wiedergeborenen Menschen arbeitet, ohne die Mithilfe einer Gnade, die schon mithilft, ziehet und bekehrt, geht es nicht" [1]). Noch bemerkenswerter ist freilich, daß unmittelbar nach dieser Feststellung und fast im ganzen weiteren Verlauf der Predigt wieder allein von dem die Rede ist, was der Mensch tut. In dieselbe Linie gehört der Satz Kellers: „Worauf es ankommt, das ist eine Willenstat. Eine Abkehr der Herzensneigung und Lebensrichtung von dem Liebhaben der Sünde weg zum Lieben Jesu hin, das muß werden" [2]). Wenn das nicht ein ganz gehöriger Gegensatz gegen die obigen Sätze Dammanns ist, so verstehe ich überhaupt nicht zu urteilen. Die Gedankenlinie, in welcher Keller mit diesen Ansichten geht, ist aber die, welche der Praxis der Erweckungspredigt recht eigentlich konform ist.

Die entscheidende Wendung selbst pflegt als „Wiedergeburt" bezeichnet zu werden. Hier ist der Punkt, wo eine Auseinandersetzung mit der Kirchenlehre von der Taufe nicht ganz vermieden werden kann. Daß wir durch die Taufe nicht selig werden, wird gesagt. Im ganzen aber überwiegt das Bestreben, ohne Polemik lediglich die eigene Anschauung zu vertreten. Für diese sind die anderen Benennungen der entscheidenden Wendung fast noch bezeichnender als der Ausdruck „Wiedergeburt". „Uebergib dich Jesu mit allen deinen Sünden." Sich „mit bewußter Entschlossenheit für Jesus entscheiden." „Die ganze, entschlossene Entscheidung für den Herrn." „Jesum annehmen,

1) Keller, Am Lebensstrom, Nr. 4 „Der verlorene Sohn" S. 39. Die ganze Predigt ist außerordentlich instruktiv.

2) Ausgewählte Predigten. S. 72.

sich ihm ergeben." „Sich in Jesu Arme fallen lassen."

Niebergall[1]) hebt hervor, daß Keller viel stärker als die Rettung vor dem Gerichtsverderben die Erlösung aus der Macht der Sünde betone. Soviel ist jedenfalls gewiß, daß das Freiwerden von der Sünde durch die entscheidende Wendung in außergewöhnlich starkem Maße die Gedankenwelt dieser Predigten beherrscht. Aber ich kann nicht finden, daß die Seligkeit des Christenstandes zurückträte. „Zum Frieden mit seinem Gewissen kommen, zum vertrauten, seligen Umgang mit Gott, zum getrosten Sterben und zum seligen Leben ewiger Gemeinschaft mit Gott" — so schildert gerade Keller einmal den Zustand dessen, den die Wahrheit frei macht[2]). Auch bei den anderen Predigern finde ich Aehnliches. Namentlich das „Frieden finden" bildet ein häufig wiederkehrendes Thema[3]). Das „Glück in Jesu" besteht in der Glaubenserfahrung: die Strafe liegt auf ihm .... Der Gewinn der Vergebung der Schuld wird sehr oft behandelt. Ja, diese Vergebung wird geradezu als unentbehrlich bei der entscheidenden Wendung betrachtet. Es bleibt ja richtig, daß das Drängen auf Abtun der Sünde für diese zur Aktivität rufende Predigtweise immer wieder in den Vordergrund treten muß: und daß es so energisch gepflegt wird, gehört zu ihren Vorzügen. Aber die rein religiösen Werte treten darum durchaus nicht zurück.

Ist die Wendung erfolgt, so ist auch ein prinzipielles Freiwerden von der Sündenmacht erfolgt. Hier wird von der Erweckungspredigt gern mit dem massiven methodistischen Schema gearbeitet, welches auf die erfolgte Wendung alles Gewicht legt, die Rettung von der Sünde als vollzogen betrachtet, den fortdauernden Kampf mit der Sünde beiseit läßt. Letzteres geschieht keineswegs immer und keineswegs allgemein. In einer Predigt „Zungensünden"[5]) redet Keller auch den gläubigen Christen ins Gewissen: auch sie haben Wortsünden zu verantworten. Schrenk weist gelegentlich darauf hin,

1) Christl. Welt 1907 Sp. 283.
2) Ausgewählte Predigten S. 71.
3) Z. B. Frohe Botschaft X Nr. 23 (Dammann).
4) Frohe Botschaft XI S. 287.
5) In der Furche S. 243.

daß es sich auch für Gläubige gar nicht von selbst versteht, daß sie in der Trübsal Glauben und Geduld bewähren[1]). Andere ähnlich. Aber es bleibt richtig, daß sie sich ganz überwiegend auf den Standpunkt stellen: das neue Herz kann der Sünde widerstehen, liebt Gott, wandelt in seinen Geboten, ist dem Geist Gehorsam. Von allem hoffnungslosen Armesünderchristentum ist diese Predigt himmelweit entfernt. Anderseits urteilt sie hier sicherlich viel mehr nach idealen Prinzipien als nach der Wirklichkeit. Von einer ausgeprägten Vollkommenheitslehre oder Sündlosigkeitstheorie habe ich aber nichts gefunden.

6.

Diese Gedankenreihen beherrschen die Erweckungspredigt. Hervorragend interessant ist nun, wie dieselben zur kirchlichen Lehre in Beziehung gesetzt werden. Da es sich um Predigten handelt, sucht man natürlich vergeblich eingehendere Auseinandersetzungen, die darüber Klarheit geben. Die Erweckungspredigt läßt ja, wie nachher noch dargelegt werden wird, das Moment der Lehre noch viel mehr zurücktreten als die übrige Predigt. Andeutungen finden sich trotzdem. Betont wird zunächst, daß Orthodoxie allein es nicht tut. „Man ist sehr orthodox. Aber ist Leben darin? Ist Kraft und Trieb darin?"[2]). Der Glaube, welcher Kraft hat, welcher auf Erfahrung beruht, ist allein der rechte Glaube. Aber nicht viel anders, als das auch sonst in Predigten altgläubiger Prediger zu geschehen pflegt, verbindet auch die Erweckungspredigt mit dem Preis dieses Herzensglaubens die Forderung der Anerkennung der wichtigsten Positionen der Kirchenlehre, sogar nicht selten mit scharfer Polemik gegen andere Ansichten. Keller schilt gelegentlich eine Theologie, „die unserm Heiland einen Edelstein nach dem andern aus seiner Krone bricht und Blatt um Blatt vom Buch der Bücher wegschneidet, bis nur die Deckel bleiben"[3]). Noch schärfer geht Dammann gegen die Prediger vor, welche von dem herrlichen Evan-

1) Frohe Botschaft XI S. 334/5.
2) Frohe Botschaft X S. 246 (Wittekindt).
3) Am Lebensstrom S. 55.

gelium nur elende Scherben übrig lassen, welche alle Erlösungstatsachen, die jungfräuliche Geburt, den sühnenden Kreuzestod, Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft zum Gericht leugnen [1]). Namentlich auch Schrenk ist in dieser Polemik groß. Das Gerüst der Kirchenlehre wird einfach vorausgesetzt. Wie die Anerkennung dieser Lehren oder Tatsachen aber mit jenem Glauben, der allein Kraft hat, zusammenhängt, darüber schweigen diese Prediger. Nur an zwei Punkten wird ein näheres Verhältnis zwischen Herzensglauben und Lehrsätzen der Kirchenlehre hergestellt; mit Bezug auf den lebendigen Christus und hinsichtlich der Bedeutung seines Todes; der lebendige Christus wird unmittelbar erfahren; und „das Kreuz Christi muß in der persönlichen Erfahrung Gestalt und Kraft gewinnen" (Keller). Beim Kreuz Christi pflegt die Genugtuungslehre im wesentlichen vorausgesetzt zu werden, ohne daß ihre Schärfen zum präzisen Ausdruck kommen. Das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt, steht im Mittelpunkt der Verkündigung, soweit sie von Christi Tode handelt. Und der Mensch muß sich „mit der Tatsache abfinden", daß sein König für ihn gestorben ist, muß es anerkennen, dankbar, ehrend, liebend, glaubend empfinden als die größte Wohltat (Keller). Näher wird zwischen persönlichem Glauben und Kirchenlehre kaum je vermittelt. Bedenkliche, zweifelnde Leute sind als Hörer anscheinend nicht vorausgesetzt: oder, wenn an sie gedacht ist, so wird doch allein auf dem Wege über das Gewissen versucht, an sie heranzukommen. Verstandeszweifel zu heben, wird nie auch nur versucht. Man geht nicht fehl, wenn man sagt: Bezweifelung der geschichtlichen „Heilstatsachen" in ihrer massiven Fassung gilt diesen Predigern einfach als ein auf innerlich falscher Stellung beruhender Frevel; die Bekehrung ist selbstverständlich mit der Zustimmung zu allen diesen Lehren verbunden. Daß Bedenken dagegen aus dem Gewissen kommen können, liegt ihnen vollkommen fern. Eine innere Auseinandersetzung mit dem modernen Denken vollziehen sie so gut wie

1) Frohe Botschaft 1904/5 S. 395.

2) Z. B. Dein Wort . . . S. 82 f.: . . . „freche Menschen, die den Herrn Jesum charakterisieren und sich über ihn erheben wollen".

nirgends. Sie treten ihm vielmehr überall mit brutaler Zurückweisung entgegen.

Nur bei einem dieser Prediger finden sich Ansätze zu dieser Auseinandersetzung: bei S. Keller. Er gibt seinen Evangelisationsreden gelegentlich einen Zug ins Apologetische. Und dabei kommts dann vor, daß er — vielleicht unwillkürlich — auf die Denkart des modernen Menschen Rücksicht nimmt. In den gedruckten Predigten findet sich davon nicht viel; aber ich halte es für denkbar, daß wir mehr Ansprachen von ihm, die nach dieser Richtung hin gehen, im Druck erscheinen sehen werden. Ein ganz charakteristisches Beispiel liegt vor in dem als „Vortrag“ bezeichneten Stück „Das Geheimnis des Kreuzes Christi“[1]. Hier ist ausdrücklich von dem modernen Menschen die Rede, der gerade an der Genugtuungslehre Anstoß nimmt. Keller stellt sich auf den Standpunkt dieses modernen Menschen und versucht mit ihm, „eine Auffassung des Leidens Christi zu finden, die ihm gestattet, dennoch sich unter die Schar derer zu mischen, die ihres Lebens und Sterbens Trost vom Kreuz auf Golgatha empfängt“. Was er dann darlegt, ist in der Tat geeignet, auf den modernen Menschen zu wirken; es ist eine energisch psychologisch orientierte, subjektiv gewendete Versöhnungslehre. Jesus ist der, welcher mit seinem Kreuz einen neuen Willensanfang bringt, und der uns zu solchem Schauder über unsere Schuld hilft, daß diese Tiefe der Reue eine weitere Strafe unnötig macht. Die Art, wie nachher ausgesprochen wird, man brauche das Geheimnis dieses Leidens und Sterbens nicht zu verstehen, und könne doch seine Kraft und Segen verstehen, erinnert sogar stark an die Methode mancher Strömung der neueren Theologie. Aber Keller steht mit dieser Art Apologetik unter den Erweckungspredigern bisher allein da; und — er wahrt auch bei diesem Versuch ausdrücklich seine Orthodoxie. Seine Darlegung sieht, wie er erklärt, ganz davon ab, wie er sich in anderem Zusammenhang die Sache vorstellt. „Man soll mich also hierüber nicht der Ketzerei beschuldigen, wenn ich mich bemühe, den Ungläubigen

1) In der Furche S. 168 ff.

eine Brücke zu schlagen".

Aehnlich wie zur Kirchenlehre ist das Verhältnis zur Bibel. Man glaubt sich ganz selbstverständlich in völliger Uebereinstimmung mit dem Bibelinhalt. Man polemisiert scharf gegen alle Bibelkritik[1]). Die Autorität der Schrift muß feststehen. „Je mehr man die Autorität der heiligen Schrift aufgibt, desto mehr gibt man das Existenzrecht der evangelischen Kirche auf. Und was bleibt dann noch? Die Herrschaft Roms"[2]). Zugleich mit der Kritik schließt die Erweckungspredigt freilich in vielen Fällen, ja in der Regel das wirkliche geschichtliche Verständnis aus. Es ist geradezu eine Erquickung, wenn man in der „Frohen Botschaft"[3]) einmal zu lesen bekommt, daß die Patriarchen die Erkenntnis von der Würde und Heiligkeit der Ehe, die uns Christus gebracht, noch nicht hatten, weil das Alte Testament eben hierin noch auf einer niedrigeren Stufe stehe. Sonst wird Altes und Neues Testament kritiklos und skrupellos durcheinandergewürfelt, als gäbe es gar keine wissenschaftliche Schrifterklärung. Was alles in das Alte Testament hineingelesen wird, ist garnicht zu sagen. Und mit dem Neuen steht es nicht viel besser. Die Textbehandlung wird dadurch selbstverständlich stark in Mitleidenschaft gezogen. Alle Texte werden, wie sie schon nach einseitigen Gesichtspunkten gewählt sind, so in der Ausführung über einen Leisten geschlagen. Die spezifische Färbung wird verwischt; der Text muß sagen, was er nie hat sagen wollen. Die Anerkennung der Autorität der Bibel ist mehr Prinzip als Praxis. Das oben besprochene Frömmigkeitsschema regiert den Inhalt, nicht die Anlehnung an die Bibel.

Nun handelt es sich nicht bloß um die prinzipielle Stellung, sondern fast noch mehr um die praktische Anlehnung. Gewiß ist die Erweckungspredigt stark „biblisch" beeinflußt. Bei den einzelnen Predigern macht sich das aber in sehr verschiedener

1) Vgl. das oben zitierte Wort Kellers Am Lebensstrom S. 55.

2) Schrenk, Dein Wort . . . S. 37. In diesem Zusammenhang ebenda kräftige Polemik gegen die „liberalen Protestanten" und Harnack.

3) 1905/6 S. 339 (die Predigt ist von G. in F.). Etwas Erkenntnis des Unterschieds zwischen AT. und NT. auch in der Predigt über den Sonntag (im selben Band S. 353 ff.) aus der Feder von Michaelis.

Weise geltend. Biblische „Färbung" ist keineswegs ihr durchgängiges Charakteristikum. Keller, der (s. unten) den Gebrauch der Sprache Kanaans geradezu ablehnt, prägt auch seine Gedanken nicht in biblischen Terminis aus. Viel mehr tun das die Prediger der „Frohen Botschaft", noch viel mehr Schrenk, am allermeisten aber eine Reihe anderer Prediger, von denen einzelne Evangelisationsreden vorliegen. Es begegnen Predigten, die nahezu nur aus Bibelstellen zusammengesetzt sind.

Weiter: Welche biblischen Redewendungen wiederholt gebraucht werden, welche biblischen Formen die beliebtesten sind, darauf kommts an; das bestimmt die Färbung. Vor allem wesentlich erscheint mir die Art, wie die Person Jesu betont wird. Jesus steht im Mittelpunkt, und zwar Jesus, der lebendige Heiland, und Jesus, das geopferte Lamm Gottes. Jesus der Lebendige tritt oft geradezu an die Stelle Gottes. Eine Anzahl häufig wiederkehrender Redewendungen: in innere Verbindung mit Jesu treten, Jesum finden, Jesum erkennen, ewig bei Jesu bleiben, die Jesussprache verstehen, das Examen in der Jesussprache machen, Freude an Jesus haben, Freude mit Jesus haben, Jesus muß in uns herrschen, Frieden in Jesus finden, Schutz haben an Jesu, beim Herrn Jesus in die Schule eintreten, sich für Jesus entscheiden, sich Jesu ganz übergeben. Nicht immer, aber oft ist Gott dabei selber nahezu ausgeschaltet.

Bei Jesu Sterben wird das Bild des geschlachteten Lammes immer wiederholt. An das Bild des Lammes schließt sich gern, aber nicht allzu oft das der Brautgemeinde. Sehr viel wird mit dem Blut Jesu operiert. Eine Art Freude an der sinnlichen, krassen Wirkung zeigt sich bei diesem unendlich oft wiederkehrenden Hinweis auf das Blut des Lammes. Die Bilder der Offenbarung Johannis werden dabei reichlich verwandt. In einer einzigen Karfreitagspredigt von 3¼ Seiten steht das Wort „Blut" Christi 12mal, das Wort Lamm 13mal[1]). „Gewaschen im Blut des Lammes" — das findet sich zahllose Male.

---

1) Verfasser ist Schrenk. Frohe Botschaft X S. 164 ff.

Wir müssen nach alledem urteilen, daß der Gedankenkreis der modernen deutschen Erweckungspredigt im wesentlichen pietistisch-methodistisch bestimmt ist, daß er aber Extravaganzen, die sonst in der methodistischen Predigt begegnen, vermeidet, dagegen stärker, als diese sonst tut, den Zusammenhang mit der Kirchenlehre festhalten will. Eine pietistisch-methodistische Gedankenwelt, in der die orthodoxe Lehre bis auf wenige Punkte energisch festgehalten wird, kommt in ihr zum Ausdruck.

7.

Wer die aufgeführten Gedanken, welche die Erweckungspredigt beherrschen, überschaut, wird ohne weiteres bemerken, daß es sich bei ihr um verhältnismäßig sehr wenige, dafür sehr oft wiederkehrende Gedanken handelt. Jede methodistische Predigt ist in der Gedankenbildung einseitig. Sie kennt ja nur den einen Zweck, dem gegenüber die Art, wie er erreicht wird, Nebensache ist. Wir konstatierten bereits, daß Keller einmal erklärt, der Inhalt sei fast Nebensache, wenn nur die Gewissen beben. Nun spricht zwar derselbe Keller davon, daß die Predigt auch „apologetisch sozialanfassend, lehrhaftig oder evangelistisch" sein könne[1]). Aber das alles kann ihm höchstens als Charakteristikum zweiten oder dritten Grades gelten; daß er in diesem Zusammenhang „evangelistisch" in gleiche Linie mit apologetisch oder lehrhaftig rückt, ist kaum etwas anderes als eine Ungenauigkeit. Predigten, welche das Moment der Lehre für sich stärker betonen, übt er nicht und würde er nicht billigen. Sein „Vortrag" über das Geheimnis des Kreuzes Christi (s. o.) ist eben als Vortrag bezeichnet; und er steht unter allen Stücken seiner Sammlungen allein da. Noch viel weniger pflegen die anderen Erweckungsprediger das Gebiet der Erkenntnis. Die Zentralgedanken werden nicht durchgedacht, und andere als Zentralgedanken werden kaum vorgebracht. Das Gewissen wird erschüttert, der Kopf geht leer aus. Dieselben Gedanken werden immer wiederholt, aber sie werden isoliert.

1) In der Furche S. 10.

Was von dem religiösen Inhalt gilt, trifft auch mit Bezug auf die ethischen Ausführungen zu. Das Gewissen soll gepackt werden; zu diesem Zweck kommen auch einzelne konkrete Sünden zur Erwähnung, etwa im Anschluß an die Gebote. Aber ist der Erschütterungszweck erreicht, so erscheint die Aufgabe bereits wieder erfüllt. Ein neues Leben bricht dann an; es besteht in der Freiheit von der Sündenmacht, im Gehorsam gegen Jesus, im Tun des Willens Gottes. Weiter führt die Erweckungspredigt nicht oder doch nur ganz selten. Keller predigt (vor der Freien kirchlich-sozialen Konferenz!) auch einmal von der sozialen Pflicht[1]. Aber wo er über „Zungensünden" predigt, läßt er alles, was er sagt, auf Erweckung des Sündenbewußtseins abzielen[2]. In der Sammlung von Schrenk, die den Titel führt „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte", findet sich auch nicht eine konkrete ethische Weisung. Die an sich gewiß begründete Abneigung gegen bloße Moralpredigten[3] verleitet dazu, auf der Linie blasser Allgemeinheiten zu bleiben. Ethische Fragen werden genau so wenig, ja, wenn möglich, noch weniger erörtert als religiöse Fragen.

Die außerordentliche Einseitigkeit des religiösen und sittlichen Gedankengehalts der Erweckungspredigt ist also mit anderen, sehr erheblichen Schattenseiten verbunden: mit steter Wiederholung der gleichen allgemeinen Gedanken, mit dem Verzicht auf tieferes Durchdenken derselben, kurz, mit großer Dürftigkeit des Gedankeninhalts. Nervenwirkung und denkendes Sichvertiefen stehen eben in ausschließendem Gegensatz. Allerdings reißt die Nervenwirkung oft das Denken mit sich fort. Aber doch nur scheinbar. Nicht eigene Denkresultate sind die Folge gesteigerter Nervenwirkung, sondern die unter nervöser Suggestion zustande kommende Annahme einiger fremder Gedanken. Die Folge für die willigen Hörer wird die Entwöhnung von jedem eigenen, tiefergrabenden religiösen Urteil sein. Ja noch

1) In der Furche S. 226 ff.
2) Ebenda S. 235 ff.
3) Frohe Botschaft X S. 395 ff.

mehr: da jede feinere Durchbildung der Erkenntnis, selbst jede zartere Orientierung an der biblischen Grundlage vermißt wird, so muß derjenige, welcher sich einseitig unter den Einfluß der Erweckungspredigt stellt, am religiösen wie am ethischen Denke verkümmern.

8.

Wenn die Erweckungspredigt trotzdem wirksam ist, so verdankt sie das außer der klug berechneten Abzielung auf nervöse Erschütterung noch einem anderen Faktor: der Art, in welcher sie ihre wenigen Gedanken den Hörern zu vermitteln weiß. Kaum eine andere Predigtrichtung hat so gut begriffen wie die Erweckungsprediger, daß alles darauf ankommt, das Interesse des Hörers zu wecken und festzuhalten. Nur nicht langweilig! Das ist ihr fest im Auge behaltener Grundsatz. Darum verlassen diese Prediger zumeist das alte Schema der Predigt mit Ankündigung von Thema und Teilen. Sie fürchten ganz mit Recht, daß dadurch das Interesse des Hörers von Anfang an abgestumpft werden kann. Die „Frohe Botschaft“ z. B. hat dies Schema fast ganz abgetan. Darum vermeiden sie die Einleitungen, welche bei Dingen anknüpfen, die wohl dem Pastor interessant sind, aber nicht dem Hörer. Sie wissen: „Das alltägliche Denken und Fühlen, die Zeitereignisse und die Art, sich auszudrücken, das der Bibel abgekehrte Leben der meisten ist von dem, was der Pastor in seinem Studierstübchen eben für ungemein wichtig hält, himmelweit entfernt.“ Also keine Anknüpfung beim Zusammenhang der Perikopen oder bei anderen christlichen, biblischen, hochreligiösen Voraussetzungen. Vielmehr ist Kellers Prinzip: „Entweder muß ich von einer Wahrheit ausgehen, die im Gewande des Sprichworts oder des dichterischen Zitats den Leuten bekannt ist, oder die letzten Ereignisse der Zeitgeschichte bieten mir das Fundament für meinen diesseitigen Brückenpfeiler, — oder

1) Keller sagt (In der Furche S. 4) der „altehrwürdigen Form der Predigt, da man Thema und Teile zu Anfang ankündigt“, ausdrücklich ab

ich stelle eine Frage auf, die allgemeines Interesse beansprucht" [1]). Jedenfalls muß der Hörer von Anfang an gepackt und interessiert werden. Ich nenne einige solche Einleitungsthemata. Zunächst aus Kellers Predigten: die erlöschenden Lichter einer kleinen Stadt, die man am Abend von der Bergeshöhe sieht, predigen das Erlöschen alles Lebens, sie mahnen auf Jesus, die Lichtquelle, hinzusehen. Die Gefühle des Kindes gegenüber seinen Erziehern leiten zu Gedanken über das Leben als Erzieher hin. Ein Bergarbeiterdorf, in dem kein Sozialdemokrat ist, weil jeder ein Stück eigen Land hat, bildet den Ausgang für eine Predigt über „eigen Land" in religiöser Hinsicht. Ein Regentag in der Sommerfrische den für eine Predigt über Regentage der Seele. Dann aus anderen Predigern: Klagen über die Verschuldung des Grundbesitzes in Verbindung mit dem reichlichen Festjubel unserer Zeit leiten über zu einer Betrachtung über den besten Festgast (Schrenk); der Arzt, welcher ein Rezept einschreibt, weist auf den Arzt Christus hin (Dammann) [2]) u. a. m. Hervorgehoben muß werden, daß gerade diese Methode, die Einleitung packend zu gestalten, von keinem Anderen so energisch gehandhabt wird, wie von Keller, und zwar besonders von Keller in der jüngsten Zeit.

Ferner sind sich so ziemlich alle Erweckungsprediger gleich in der Belebung ihrer Predigten durch kleine Geschichten und durch veranschaulichende Vergleiche. Je nach der Fähigkeit des Predigers sind auch diese Geschichten sehr verschieden. Keller erzählt oft aus seinem eigenen Leben; und da er lange Jahre in Rußland unter absonderlichen und schwierigen Verhältnissen zugebracht hat, pflegen diese Episoden zu fesseln. Wo er aus anderen Gebieten berichtet, wählt er doch oft fein und geschickt. Ausnahmen fehlen allerdings auch nicht. Selbst

1) Zitate aus Keller, In der Furche S. 3 f.

2) Die Beispiele aus Keller, In der Furche S. 30. 68. 104. 157; Schrenk, Dein Wort S. 90; Frohe Botschaft X S. 250. Vgl. Frohe Botschaft V Nr. 29 („Gerichtstage" in der Schule); V Nr. 25 (Weltverbesserer); IV Nr. 47 (Sonnenaufgang in Tirol).

3) Ausgewählte Predigten S. 94.

innerlich unmögliche Geschichten finden sich bei ihm. Man höre! Eine ungläubige englische Dame befiehlt ihrem Koch, ein Lamm zu schlachten. Sie bespricht genau mit ihm, was er mit Fell, Fett und Fleisch machen soll. Und nun erzählt er weiter: „Schon wollte sie sich wegwenden, um in ihre Zimmer zu gehen, da fragte der Koch plötzlich nachdenklich: Und was soll ich mit dem Blut des Lammes machen? Wie ein Blitz das Nachtgewölk zerreißt, so zerriß diese eine Frage das dunkle Innere ihres Herzens. Das schien ihr plötzlich wie ein Ruf Gottes zu sein: Was soll ich mit dem Blut des Lammes machen? Und sie tat Buße, eilte in ihr Gemach, warf sich auf die Knie nieder und schrie um Gnade"[1]). Man denke: eine ungläubige Dame!

Stehen solche albernen Geschichten keineswegs vereinzelt[2]) schon bei einem Manne wie Keller, der doch sonst Geschmack hat, so sind sie noch zahlreicher, noch massiver, noch mühsamer hergeholt, noch kindlicher bei anderen Erweckungspredigern, obschon nicht alle das Erzählen ganz so gern handhaben wie er[3]). Und der Art der Geschichtchen und Anekdoten entspricht die Art der Veranschaulichung. Die Erweckungspredigt zeigt eine starke Neigung, in Bildern zu reden, Gleichnisse zur Verdeutlichung heranzubringen. Sehr gut! Aber wie sie diese Bilder wählt, wie geschmacklos, wie trivial, — das würde man oft nicht glauben, wenn man es nicht läse oder hörte. Ich erlebte es, daß in einer Ansprache von einem Zimmer gesprochen wurde, in dem zwei Oefen waren. Zu dem einen drängten sich die Menschen, den anderen mieden sie. Warum? der erstere war eben — geheizt, der andere nicht. Und die Anwendung? So haben auch die Menschen, welche den heiligen Geist haben, Anziehungskraft für Christus, die anderen nicht. Aehnliches lesen wir auch in gedruckten Predigten; so z. B. die Vergleichung des heil. Geistes mit dem rötlichen Schein eines glühenden Ofens in einer Dammannschen Predigt. In einer Kirche wars so feucht, daß der Schimmel manchmal von der Wand gefegt werden mußte. Nur

1) Keller, Am Lebensstrom S. 91 f.

2) Z. B. In der Furche S. 45. 62. 73. 76. 77. 135.

3) Z. B. Frohe Botschaft X S. 352. XI S. 388 9.

starkes Ofenfeuer wirkte dagegen. Ebenso ist der heilige Geist wie der rötliche Schein eines glühenden Ofens, — und die „bösen Neigungen unserer Natur sind dann, als wären sie nicht“[1]).

Aber es ist nicht bloß die Unwahrscheinlichkeit, die Trivialität vieler Geschichten und Vergleiche, die uns abstößt, — es ist zugleich die auffallende Aeußerlichkeit dieser ganzen Veranschaulichungsmethode. Lange Geschichten werden erzählt, ausführliche Bilder werden gemalt, breit ausgeführt, viel Zeit wird gebraucht, viel Nervenkraft in Bewegung gesetzt, — alles, um einen inhaltlich garnicht besonders bedeutenden, besonderer Veranschaulichung garnicht bedürfenden Gedanken einzuprägen. Eine Panik im Zirkus wird beschrieben, daß den Hörern die Haare zu Berge stehen. Wehe dem, der sich von ihr fortreißen läßt! Anwendung: Lasse dich nicht von der sinnlosen Jagd des modernen Lebens mit fortreißen! Das sind ja gar keine wirklichen Veranschaulichungen, keine wirklichen Gleichnisse. Kein Gedanke wird dadurch klarer, keine religiöse Wahrheit faßlicher, keine Schwierigkeit leichter, sondern lediglich die Aufmerksamkeit wird geweckt und wiederum lediglich durch das Mittel des Nervenreizes. Wir haben hier die Konsequenz der inhaltlichen Dürftigkeit. Weil die Erweckungspredigt darauf verzichtet, durch die Kraft der Gedanken zu wirken, darum braucht sie solche äußerlichen, z. T. kindlichen Mätzchen, die die nötige Spannung hervorrufen, das Interesse spannen müssen. Der tiefer denkende, der feiner empfindende Hörer wird sich von dieser Art abgestoßen fühlen. Er sieht darin mit Recht ein Haschen nach Effekten, wobei die Gedanken nicht befruchtet werden, die Sache nicht gefördert wird.

Keine Frage: die Erweckungspredigt ist mit einem an sich richtigen Grundsatz hier auf falsche Bahnen geraten. Gewiß, das Interesse muß geweckt, muß festgehalten werden; gewiß, Erzählung und Gleichnis ist ein gutes Mittel zu diesem Zweck; gewiß, alle Langweiligkeit ist vom Uebel. Aber wer Erzählungen und Gleichnisse in der Art herbeizieht, wie es die Erweckungspredigt tut, unterscheidet sich nicht eben sehr von einem Kutscher,

1) Frohe Botschaft X S. 359.

der sein Pferdchen zuweilen durch einen Peitschenknall anfeuert. Der evangelischen Predigt sind solche Mätzchen unwürdig.

Die starke Betonung des Prinzips: Weckung des Interesses ist richtig. Und richtig ist auch manche andere Maßnahme, die der Durchführung dieses Prinzips dienen soll. Die Erweckungspredigt müht sich, ihre Sprache originell, frisch, anfassend zu gestalten. Allerdings wollen und tun das die einzelnen Prediger in sehr verschiedenem Grad. Aber fast alle mühen sich, die allzu gebräuchlich gewordene Bibelsprache zu meiden und in der Sprache des Alltags zu reden. Dammann spricht noch mehr im Bibelton als Schrenk, Schrenk noch viel mehr als Keller. Keller lehnt, wie schon erwähnt, grundsätzlich die „Sprache Kanaans" ab, weil sie wie eine angenommene fremde Form, wie ein fremdes Kleid nicht sitzt und paßt. Man vermißt das natürliche Sichausdrücken und wittert so leicht eine Art Unwahrheit dahinter. Er perhorresziert die theologischen Zunftausdrücke. „Es lassen sich auch in allgemein verständlichem, gutem Gesellschaftsdeutsch alle biblischen Begriffe allmählich entwickeln, und sie leiden an ihrer Wucht keine Einbuße, wenn auch der Zunftanstrich vermieden ist, der stets nach einer Uebersetzung eines locus classicus aus Hutterus redivivus schmeckt." Er redet, wie die Menschen von heute reden; er meidet auch die Fremdworte nicht. Er kanns allerdings nicht ganz lassen, die spezifische Terminologie seiner Frömmigkeitskreise einzuführen, aber er bleibt doch im wesentlichen natürlich und schlicht. Und bei den anderen Predigern derselben Richtung findet sich wenigstens das gleiche Bestreben, wennschon sehr oft mit viel geringerer Kunst durchgeführt, mit viel geringerer Energie festgehalten.

Genau auf dieselbe Linie wie dieses Wertlegen auf moderne Sprache gehört ein anderes: das Bestreben, so wenig als möglich Gesangbuchlieder zu zitieren. Das sind ja dem Hörer alte Bekannte: und wer die alten Bekannten vernimmt, wird nicht gefesselt, nicht neu angeregt. In der „Frohen Botschaft" sind solche Zitate nicht ganz vermieden; aber sie be-

---

1) In der Furche S. 5 ff.

gegnen doch viel seltener als in der üblichen kirchlichen Predigt. Und neben den Gesangbuchzitaten finden sich solche aus Gemeinschaftsliedern. Keller zitiert selten, dann gewöhnlich mit feiner Auswahl, und lieber ein anderes Gedicht, kein Gesangbuchslied. Vielleicht geht er in alledem etwas zu weit. Aber das Prinzip selbst ruht ohne Zweifel auf richtigen Beobachtungen. Unsere normale Predigt kann hier von der Erweckungspredigt lernen, Bekanntes, Allzubekanntes zu meiden, dagegen Fesselndes, Neuanregendes zu zitieren.

Genau auf dieselbe Linie gehört die energische Abkehr vom sogenannten Kanzelton, also von unnatürlichem Pathos. Man merkt eben sehr wohl, daß nichts mehr geeignet ist, das Interesse zu töten, als solche unnatürliche, geschraubte, hohle Redeweise. „Warum kann man von göttlichen Dingen nicht mit heiliger Natürlichkeit, die den Stempel des Wahren und Originalen an sich trägt, sprechen?" Keller und Schrenk sind hierin ganz miteinander einig [1]).

9.

Eine Frage muß endlich noch erwogen werden: wie stellt sich die Erweckungspredigt zu den Anforderungen, die man gerade an eine „moderne" Predigt stellt?

In gewissem Sinn ist die ganze Erweckungspredigt modern. Die Art Christentum, welche sie vertritt, ist ein Gewächs der neueren Zeit, in Deutschland der neuesten Zeit. Die ganze Methode der Erweckungspredigt, die energische Zwecksetzung, das Drängen auf „Entscheidung" ist in dieser Form neueren Ursprungs.

Wir greifen tiefer. Die Erweckungspredigt will Rücksicht nehmen auf die gegenwärtig gegebene Situation. Sie will nicht zeitlos sein; sie will zu den Leuten unseres Geschlechts reden. Gerade aus der Art dieses Geschlechts begründet sie selbst ihre Notwendigkeit. Die Gottentfremdung, die äußere Kirchlichkeit,

1) Keller, In der Furche S. 6; Schrenk, Dein Wort .... S. 27.

die Sittenlosigkeit, die Friedlosigkeit unserer Zeit ist das Motiv ihres Auftretens. Sie will zeitgemäß sein. Wer wollte bestreiten, daß sie dies Motiv mit Recht für sich anführen kann? Es fragt sich freilich, ob sie die Situation ganz richtig erfaßt, ob sie sie nicht einseitig ansieht, ob sie nicht zumal diejenigen, welche sie selber zu Hörern hat, einseitig einschätzt. Es fragt sich vor allem, ob sie das richtige Mittel ist, diesem Schaden unserer Zeit zu begegnen. Aber von ihrem Standpunkt aus ist sie ganz zeitgemäß; und auch von anderem Standpunkt aus wird man ihr dies Prädikat nicht ganz abstreiten dürfen.

Sie will zeitgemäß, also modern sein (wenngleich sie dies letztere Wort für sich nicht braucht). Auch die Grundsätze über die Sprache der Predigt und über andere Aeußerlichkeiten basieren z. T. auf diesem Wunsch. Keller sagt: „Wenn man das Denken und Reden seiner Zuhörer von heute wirklich kennt — und was würde man von einem Missionar halten, der seine „Heiden" nicht bei ihrer Denk- und Sprechweise belauschte! —, dann muß man doch zugeben, daß viele unserer theologischen Begriffe für sie einfach böhmische Dörfer geworden sind"[1]. Desgleichen beruhen seine Grundsätze für die Gestaltung der Einleitung gerade auf der Beobachtung, daß die Leute von heute, die „Durchschnittshörer von heute" eiskalt, gleichgültig sind, daß ihr Leben der Bibel abgekehrt ist. Andere Erweckungsprediger mögen sich die Situation und ihre eigene Art, darauf Rücksicht zu nehmen, nicht ganz so klar machen, — in irgend einem Grad verfahren doch alle so. In der Sprache der Erweckungspredigt finden sich Ausdrücke aus dem modernen Leben, Beispiele aus dem allermodernsten Leben in einer Fülle, wie in der sonstigen evangelischen Predigt (die sich dafür sehr oft zu gut dünkt) nicht. In einer Predigt von Michaelis finden sich Anspielungen auf den Krieg in Japan, das Erwachen der ostasiatischen Völker, den Ausbruch des Mont Pelée[2]. In einer Ansprache von Schrenk ist hingewiesen auf die Regierungspolitik, die sich auf Rom stützt, auf die Art

1) In der Furche S. 7.
2) Frohe Botschaft X S. 401 ff.

der römischen Hierarchie, auf die liberale Theologie, auf Harnack, auf die Gebundenheit der Staatskirche und auf viele andere ähnliche Dinge[1]. Keller aber exzelliert geradezu in der Heranziehung des modernen Lebens und der modernen Ausdrücke.

Aber diese moderne Art bleibt nun allerdings — das ist die Schranke derselben — ganz und gar äußerlich. In der Sprache, in der Heranziehung moderner Situationen und Interessen bequemt man sich dem Hörer an. Aber innerlich geht man auf ihn meist nur soweit ein, als er als ein infolge der Zeitumstände besonders verderbtes Menschenkind angesehen wird. Auf sein Denken, auf seine Zweifel und Fragen aber geht man nicht ein. Das moderne Leben benützt man als willkommene Handhabe für geistreiche Vergleiche und spannende Anknüpfungen, aber man ist weit davon entfernt, es wirklich zu durchdringen und in seine Situationen gründlich hineinzuleuchten.

Die Belege dafür sind leicht zu erbringen. Schon an anderer Stelle habe ich gelegentlich auf ein besonders markantes Beispiel aus Kellers „Ausgewählten Predigten" hingewiesen[2]. Genau so charakteristisch wie dies ist das Gleichnis von dem „Stück eigen Land"[3]. Ganz modern die gezeichnete Situation: Bei einer Reichstagswahl ist von dreihundert Bergleuten kein einziger sozialdemokratischer Zettel abgegeben. Woher das kommt? Jeder hat ein eigenes Haus auf einem Stück eigenen Landes. Daran knüpft Keller zwei — genau zwei — kurze Sätze, die die soziale Folgerung aus der gegebenen Situation ziehen. Aber dann biegt er sofort ab und wendet die Sache bildlich ins Religiöse: auch in religiöser Hinsicht ein Stück eigen Land! Davon handelt dann die Predigt. Das ist charakteristisch. Die Situation, an welche er anknüpft, nimmt er aus dem gegenwärtigen Leben; sie ist ihm nur Anknüpfung, nur

1) Dein Wort ... S. 36 ff.

2) Monatsschrift für Pastoraltheologie 1904/5 S. 101.

3) In der Furche S. 104.

Sprungbrett. Er nützt sie nicht aus, er geht nicht auf sie ein, er wendet sie nur bildlich, er deutet sie geistlich. Es ist vielleicht nicht überall ganz so arg wie in dieser Predigt. Auf die Unrast und Hast unserer Zeit, auf ihren Unglauben und ihre Sünde wird in inhaltlicher und nicht bloß äußerlicher Verbindung mit der Predigt hingewiesen. Aber das ist meist eine negative Behandlung der gegenwärtigen Zeit, und zudem noch eine recht oberflächliche. Der Erweckungsprediger isoliert den Einzelnen gegenüber seiner Zeit, er sieht nicht die neuen großen Fragen der Zeit, die besonderen Schwierigkeiten des Christenglaubens gerade in unserer Zeit. Mit anderen Worten: er predigt äußerlich zeitgemäß, aber nicht innerlich.

Keller macht es in seinen Vorträgen manchmal anders. Z. B. in dem mehrfach genannten Vortrag über das Geheimnis des Kreuzes Christi. Und die Aufgabe wird hier gewandt durchgeführt. Aber in den Predigten findet sich Aehnliches fast nie, wohl aber sehr viel moderne Zutaten ohne wirkliches Eingehen auf die Besonderheiten der modernen Zeit.

Die Erweckungspredigt hat gelernt äußerlich modern zu sein. Aber sie gleicht — um auch einmal bildlich zu reden — einem Menschen mit mittelalterlicher Lebensauffassung und Weltanschauung, der sich ein ganz modernes Frackkostüm mit hypermodernen Zutaten angezogen hat. Innerlich steht diese Predigt nicht in Verbindung mit der gegenwärtigen Zeit. Darum kann aus dieser ihrer „modernen" Art die übrige Predigt nur etwas lernen für das Gewand, welches sie anziehen soll, aber nicht für die Gedankenbildung, die sie pflegen soll.

10.

Dies die wichtigsten Charakterzüge der modernen deutschen Erweckungspredigt. Ihr bestimmt sich alles aus ihrem Zweck. Sie will erwecken, erschüttern, bekehren. Daher die Einseitigkeit, ja Dürftigkeit in der Stoffauswahl. Daher der brennende Wunsch, die Aufmerksamkeit zu wecken. Daher der bewußte und unbewußte Appell an die Nerven. Daher die klare Abweisung von

allem, was das Interesse zersplittern, was die Nerven zur Ruhe kommen lassen kann.

Gewiß, auch von ihrem Prinzip aus könnte manches in dieser Predigtart anders sein. Die Gleichnisse könnten geschmackvoller gewählt sein, die Geschichten könnten tiefer sein, der Gedankeninhalt könnte reicher sein, die Nervenwirkung brauchte nicht dermaßen äußerlich zu sein, wie sie vielfach ist. Auch innerhalb der Erweckungspredigt finden sich ja in dieser Beziehung Abstufungen. Unser Urteil aber hat sich weniger an Auswüchse zu halten, die mit dem Prinzip nur lose zusammenhängen, als an das Prinzip selber. Wenn wir davon ausgehen, ergibt sich als Gesamturteil dieses: Die moderne deutsche Erweckungspredigt vertritt in oft sehr gewandter Art einige richtige homiletische Gedanken. Aber auch wer die erweckliche Predigt neben anderen Predigtarten für berechtigt hält, kann in ihr nicht entfernt das Ideal einer modernen Erweckungspredigt erblicken. Denn ihre Modernität ist äußerer Firnis; ihre Methode zur Erzielung der Erweckung aber ist einseitig auf eine falsche Frömmigkeitsart und auf Nervenwirkungen zugeschnitten. Sie ist eine in Allem interessante, in Manchem beachtenswerte, im Ganzen aber nicht nachzuahmende Gattung der heutigen evangelischen Predigt.

Die Bedeutung des achtzehnten Jahrhunderts für die systematische Theologie.

Antrittsvorlesung gehalten am 24. April 1907

von

Lic. **Horst Stephan**, Privatdozent an der Universität Marburg.

1.

Wenn wir die Geschichte der deutschen systematischen Theologie betrachten, so gähnt zwischen der Ausgestaltung der altprotestantischen Dogmatik und der Glaubenslehre Schleiermachers scheinbar eine tiefe Kluft. Von den Hutter, Gerhard und Calov an hat kein Theologe mehr vermocht, den Gehalt des evangelischen Christentums so sieghaft in eine systematische Form zu prägen, daß sein Werk ihn selbst erheblich überdauert hätte. Erst mit Schleiermachers Glaubenslehre setzen die Schriften ein, die für uns trotz ihrer Bedingtheit durch eine vergangene Lage noch immer Gegenwartsbedeutung besitzen.

Woher diese Schwäche des achtzehnten Jahrhunderts, genauer der Jahre vom Ende des siebzehnten bis zum Anfang des neunzehnten Jahrhunderts? Sie ist nicht begründet in mangelnder Teilnahme für das Gebiet selbst; im Gegenteil, wenigstens manche Richtung, z. B. die Wolffische Theologie, hat eine große literarische Fruchtbarkeit in der Systematik bewiesen. Sie hängt vielmehr mit dem eigentümlichen Charakter des Jahrhunderts zusammen. Daher gibt sie uns kein Recht, mit Geringschätzung

auf dessen dogmatische und ethische Arbeit herabzublicken; sondern sie stellt uns vor die Aufgabe, zu untersuchen, welches denn nun *sein* Beitrag zur Lösung der systematischen Probleme ist. Wenn er nicht in der Kraft liegt, Einzelwerke zu schaffen, die spätere Geschlechter zu stets erneutem Studium zwingen, so müssen wir ihn anderswo suchen.

Die zwingende Kraft einer Dogmatik oder Ethik ergibt sich aus dem harmonischen Verhältnis zwischen einer höchst gesteigerten, eigenem Erlebnis entstammenden Herzensfülle und der formalen Fähigkeit, von diesem Mittelpunkt her den gesamten geschichtlichen und gedanklichen Stoff des religiösen Lebens als organisch geschlossenen Körper darzustellen. Die eigentliche Schwierigkeit dabei ist die Auseinandersetzung zwischen dem eignen Erlebnis und den überkommenen Formen des religiösen Stoffes, die vor allem durch das Mittel pietätvoller Anempfindung auch für den Systematiker selbst jederzeit eine gewaltige Macht bedeuten. Für dieses Ziel hatte die erste Form der evangelischen Systematik, die altprotestantische, infolge der Erstarrung des reformatorischen Glaubensbegriffs kein Verständnis gefunden. So bestand die wichtigste *Aufgabe* für die Systematik des achtzehnten Jahrhunderts darin, die latente Spannung zwischen dem eigenen Erlebnis und der fremdartigen Form des objektiven Stoffes erst wieder ins Bewußtsein zu erheben und dann zu überwinden.

Da aber das religiöse Erlebnis der Reformatoren, das Durchringen zu der Gewißheit eines gnädigen Gottes, im allgemeinen auf den einen, allerdings den Herzpunkt beschränkt geblieben und bei ihren dogmatischen Epigonen zu einem vertrauensvollen Annehmen von Lehrsätzen zusammengeschrumpft war, so konnte die Aufgabe nicht in einfacher Anknüpfung an die bisherigen Ergebnisse gelöst werden. Es galt zunächst, das Erlebnis in der Religion zu verselbständigen, es zu bereichern und auf andere Seiten des religiösen Lebens zu erweitern, sowie diese neue Fülle an dem Glaubensverständnis der Reformatoren zu regeln. Die Erfüllung dieser gewaltigen Aufgabe wurde durch den Kampf erschwert, den die Vertreter des Neuen unablässig

gegen die Schultradition und Kirchenmacht zu führen hatten. Denn so sehr auch der nach den Religionskriegen einsetzende praktische Indifferentismus und die wachsende Möglichkeit einer Konfessions- und Religionsvergleichung die Selbstsicherheit der alten Dogmatik untergrub, zu Fall kam diese damit nicht, sondern sie scharte noch immer eine Menge von tapferen Kämpen um ihre Fahne. Die Hartnäckigkeit aber, mit der die veralteten Formen des religiösen Stoffes zur äußeren Autorität gestempelt wurden, legte auf der Gegenseite die Gefahr nahe, die Bedeutung ihres Inhalts für Werden und Wachsen der Religion in subjektivistischer Schwärmerei zu verkennen.

Die polemischen und apologetischen Streitigkeiten, die daraus entsprangen, haben eine größere Bedeutung höchstens als Schulung des Geistes gewonnen. Wir verzichten deshalb auf ihre Betrachtung und beschränken uns auf eine Skizze der positiven Fortarbeit.

2.

Es sind wesentlich drei — allerdings wieder vielfach in sich gegliederte Richtungen, die dabei in Betracht kommen: der Pietismus, die Theologie und Frömmigkeit der Aufklärung (deren Abgrenzung gegenüber dem Rationalismus[1]) hier nicht von Belang ist) und die neue, seit etwa 1750 allmählich einsetzende Geistesbildung, die man jetzt vielfach mit Troeltsch als deutschen Idealismus bezeichnet. Schon der Pietismus zeitigte ein starkes Drängen auf eigenes religiös-sittliches Erleben. Er betonte gegenüber der scholastischen, von einer aristotelischen Philosophie geleiteten Dogmatik und einer rein theoretischen Gotteserkenntnis

—

1) Sie ist noch immer strittig. Mir scheint die Theologie der Aufklärung durchweg die Vermittlungstheologie zu sein, die zu den historischen Vorbedingungen der mit Herder und Lessing einsetzenden Theologie des Idealismus gehört, während der Rationalismus die, meist auf eine merkwürdige Ausschlachtung Kants gestützte prinzipielle Gründung von Religion und Theologie auf die Vernunft (gleich Verstand) bedeutet. Vgl. meine Schrift „Herder in Bückeburg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte". Tübingen 1905, S. 10 f.

das praktische Christentum, und sammelte es um die Erfahrung von Sünde, Gnade, Bekehrung, Wiedergeburt, Heiligung und frommer Gemeinschaft; zugleich ließ er die urchristliche, eschatologische Stimmung und ein persönliches Verhältnis zu Christo als dem Heiland auferstehen. Zweifellos kam so das religiöse Erlebnis zu neuer Selbständigkeit. Auch eine Bereicherung läßt sich nicht leugnen, sofern sich dabei eine Verbindung lutherischer mit reformierten und täuferischen Motiven vollzog.

Zu einer evangelischen Regelung und systematischen Durchbildung der neuen Errungenschaften oder gar zu einer inneren Einigung mit dem überlieferten dogmatischen Stoff aber kam es nicht. Ja, man verschlimmerte in manchem Betracht die Lage, indem man nicht nur die altprotestantische Dogmatik als eine Art Glaubensleistung übernahm, sondern auch die eigene religiös-sittliche Erfahrung vielfach in mystischen, asketischen, mönchischen Gedanken auszudrücken suchte, die man einer überwundenen Stufe der Frömmigkeit entnahm. Es ist daher kein Wunder, daß die zunftmäßige Dogmatik sich auch in Männern wie Buddeus vorläufig nur wenig vom Pietismus beeinflussen ließ. Doch sogar diejenigen Pietisten, die genug Kraft zu einer einheitlichen Erfassung des Glaubens und Lebens von ihrer religiösen Erfahrung aus zu besitzen glaubten, näherten sich dem Ziele nicht sehr. Zinzendorf blieb bei einzelnen genialen Konzeptionen und einer phantastischen Bildersprache stehen; Dippel verrannte sich in vorahnende, aber unreife Radikalismen, die württembergischen und niederrheinischen Frommen, geführt von Bengel und Collenbusch, leisteten weniger selbständige Herzens- und Gedankenarbeit als eine historische Gruppierung des biblischen Stoffes nach den Gesichtspunkten ihrer Heilserfahrung.

In diesem Zustand der unausgeglichenen, ja meist unempfundenen Widersprüche wurde die systematische Theologie von der Aufklärung überrascht. Auch diese brachte starke Wandlungen des religiösen Lebens und dadurch der Grundbedingungen für Dogmatik und Ethik. Es ist falsch, der Aufklärung mit dem Hinweis auf ihren bekannten Intellektualismus das innere Erleben der Religion überhaupt abzusprechen: im Gegenteil, sie verbrei-

terte es; denn sie dehnte es auf den Stoff aus, der ihr durch das neue Weltbild der Philosophie und Naturwissenschaft, durch die Errungenschaften eines Kopernikus, Kepler, Newton und Leibniz geliefert wurde. Je mehr man von der diesseitigen Welt wissenschaftlich erkannte und technisch eroberte, desto mehr drängte sie auch in der Religion das Jenseits zurück. Man begann sich an der göttlich gewirkten Gesetzmäßigkeit der Natur zu berauschen und daher die außergesetzliche Wirksamkeit Gottes, wie sie in Offenbarung, Heilsplan und Wundern gegeben war, etwas mißtrauischer zu betrachten. Dankbare, sentimentale Rührung über die weisheitsvolle Einrichtung der Welt zum Nutzen des Menschen und ein oft pharisäisches Tugendstreben wurden die Hauptstücke der Religion; Frömmigkeit und Sittlichkeit waren durchweg von weltfreudigem Optimismus beseelt.

Allein auch diese Erweiterungen des religiösen Lebens wurden nur in geringem Grade systematisch verwertet: indem man die meisten davon für Bestandteile der natürlichen Religion erklärte, täuschte man sich über ihren inneren Zusammenhang mit dem Christentum, raubte also ihnen die feste historische Verankerung und dem Christentum die praktische Fruchtbarkeit. Damit hing ein weiterer Fehler zusammen: man empfand wohl, daß die genannten Motive nur abgeleitet waren, begründete sie aber statt auf die christliche Glaubenserkenntnis vielmehr auf bestimmte Gedanken und Begriffe, etwa auf die teleologische Gesetzmäßigkeit des neuen Weltbilds, machte also die Religion abhängig von Welterkennen und Logik. Man blieb folglich in der systematischen Theorie genau wie der Pietismus auf dem intellektualistischen Boden der alten Dogmatik stehen, statt die religiösen Fortschritte des Pietismus zu läutern, zu erweitern und systematisch fruchtbar zu machen. Das ist es, was die Dogmatik der Aufklärung so unerquicklich werden läßt: sie bearbeitet immer nur das Problem, wieviel von den Sätzen der alten Dogmatik sich auch ohne Offenbarung durch die Philosophie und Logik verstandesmäßig erweisen lasse, oder wieviel von der alten Dogmatik man vor dem Richterstuhle der Vernunft rechtfertigen könne, und anderseits, wieviele Ergänzungen der Dogmatik man wohl aus der

neuen Philosophie entnehmen dürfe. Es entsteht durch die Aufnahme der neuen Elemente ein äußerliches Nebeneinander von Vernunft und Offenbarung, das sich in wachsendem Maße zu Gunsten der Vernunft verschiebt. Hatte die Offenbarung bei der Wolffischen Schule noch einen ziemlich breiten Raum, so tritt sie dann immer weiter zurück. Vollends der spätere rationalistische Supranaturalismus und supranaturale Rationalismus zeigen deutlich, daß bei solchem Verfahren kein innerer Grund vorliegt, die Offenbarung überhaupt noch im System der religiösen Lehrsätze festzuhalten.

Immerhin hat die Theologie der Aufklärung ihre systematischen Verdienste, auch abgesehen von der wichtigen Tatsache, daß sie den außerhalb der Kirche entstandenen religiösen Motiven Raum in der Kirche und Dogmatik schaffte. Sie versuchte in unzähligen Büchern eine umfassende Auseinandersetzung mit Deismus und Naturalismus, schuf mit ihrer Theorie über Vernunft und Offenbarung erstmalig eine wirkliche dogmatische Prinzipienlehre und lenkte die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Notwendigkeit formaler Fähigkeiten, nämlich einer genauen dogmatischen Methode, sowie einer scharfen Bildung und logischen Verbindung der Begriffe; d. h. sie schmiedete für eine bessere Zukunft Waffen, die sie nur selbst nicht zu gebrauchen wußte.

So strömten von Pietismus und Aufklärung her entgegengesetzte Anregungen in reicher Fülle auf dem bisher so eng umfriedigten Boden des deutschen Christentums, zumal des Luthertums, zusammen und befruchteten ihn zu hundertfältigen Möglichkeiten eines neuen Wachstums. Vor allem eine von diesen Möglichkeiten gewann in der Wirklichkeit eine hohe Bedeutung, eben jener deutsche Idealismus, der, von Pietismus und Aufklärung genährt, doch beide überwand und die höchsten Blüten des geistigen Lebens erzeugte: nach dem Sturm und Drang der siebenziger Jahre die klassische Dichtung und Kant, am Ende des Jahrhunderts die Romantik und die nachkantische Philosophie. Freilich wirkte er zunächst weniger im breiten Strome der deutschen Kulturentfaltung als auf den schmalen Höhen der intensivsten Bildung. Daher besaß er in unserm Zeitraum nur wenig

direkte Berührungen mit der Fachtheologie. Als Kant während der neunziger Jahre größeren Einfluß auf diese gewann, vermochte er vorläufig nicht die idealistischen Grundzüge seiner Philosophie zu übermitteln, sondern er brachte vielmehr die rationalistische Entwicklung zu einer bis dahin nicht erreichten Einseitigkeit[1]. Aber jene schmalen Höhen der Bildung standen damals weit mehr als sonst in Verbindung mit den tragenden, schöpferischen Kräften des Lebens. Daher wurden sie wichtig für die Entwicklung des Christentums. Ja, die meisten von ihren Vertretern widmeten gleichzeitig der Theologie ihre Dienste: ein Hamann, ein Herder und Lessing, ein Kant und Schleiermacher[2]. Obwohl ihre Schriften nicht eigentlich der Fachtheologie angehörten, sammelten sie den theologischen Ertrag der ganzen Bewegung und bestimmten dadurch den Gang der weitern theologischen Entwicklung. Sie liegen auch dieser Darstellung zu Grunde: doch so, daß von Schleiermacher, dem Thema entsprechend, nur die Jugendschriften herangezogen werden.

Was brachte nun der deutsche Idealismus der systematischen Theologie? Er führte zunächst die weltfreudige, expansive Verbreiterung des religiösen Lebens durchaus fort; denn das Göttliche lag ihm fast gänzlich innerhalb der Welt mit ihren Gesetzen beschlossen. Aber er vertiefte das Erleben Gottes in dieser Welt durch Ausschaltung der gedanklichen, intellektuellen Vermittlungen. Vermöge seiner tieferen Psychologie, seiner Schulung an ästhetischen Fragen und seinem erkenntnistheoretischen Skeptizismus gegenüber allen metaphysischen Theorien, besaß er Verständnis für ein unmittelbares Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit, und damit auch für die Erfassung Gottes in dieser Wirklichkeit, d. h. für die Religion als inneres Erlebnis. Zugleich erhielt die subjektive Persönlichkeit als Trägerin des seelischen Erleb-

1) Vgl. oben S. 272, Anm.

2) Einzelbegründungen finden sich in der genannten Schrift über „Herder in Bückeburg" sowie in den Aufsätzen der Zeitschr. f. Theol. u. Kirche: „Hamanns Christentum und Theologie", 1902, 5. Heft, u. „Schleiermachers Reden über die Religion und Herders Religion, Lehrmeinungen und Gebräuche" 1906, 6. Heft.

nisses eine religiöse Weihe. Nur dasjenige von den Gedanken und Handlungen des Menschen, was dem innersten Fühlen und Wollen entstammte, schien Gottes und der Ewigkeit wert.

Bewährte so der Idealismus seinen lutherischen Ursprung, indem er der gesamten geistigen Entfaltung das persönliche Erlebnis zu Grunde legte, so nahm er doch auch, besonders in seiner Kantischen Gestalt, das innerste Motiv in sich auf, das in dem katholischen Ringen um gute Werke, in dem reformierten und pietistischen Streben nach Heiligung wirkte; nur daß er an die Stelle einer unorganischen Vielheit von guten Werken oder moralischen Handlungen die Einheit des sittlichen Charakters, an die Stelle der biblischen oder kirchlichen heteronomen Gebote die Autonomie des Gewissens setzte.

In alledem war die Selbständigkeit des religiös-sittlichen Lebens so stark betont, daß sein Verhältnis zum historischen Christentum fraglich werden konnte. Denn eine einfache Zusammenstellung mit dem Gedankengebäude der Dogmatik war jetzt unmöglich. Wir sehen denn auch ein eigentümliches Suchen nach Verbindungslinien. Lessing und Kant greifen gelegentlich zur symbolischen Deutung des Dogmas. Lessing, Herder und Schleiermacher ziehen den Unterschied der Zeiten in Betracht und erkennen, daß früher manches Dogma religiös lebendig war, das jetzt seinen Wert verloren hat. Vor allem in dem Herder der siebziger Jahre aber waltet auch in hohem Maße die Fähigkeit, vermöge eines trefflichen historischen Sinnes den Erzeugnissen der religiösen Vergangenheit ihre Bedeutung für die Gegenwart abzulauschen, d. h. Brücken zwischen dem überkommenen Stoff und dem persönlichen religiösen Leben zu schlagen. So regt sich unverkennbar die systematische Kraft in den ersten Versuchen, die Theologie mit dem Idealismus zu verbinden, und zwar in steigendem Maße. Bei Hamann vollzieht sich noch alles in genialen, zusammenhanglosen Stößen, bei dem jungen Herder wird der Vorgang bewußter und breiter und wird zumal durch historische, psychologische und ästhetische Einsichten gefördert; bei Kant ist er zwar verhältnismäßig eng, gewinnt aber eine feste, erkenntnistheoretische und

methodische Grundlegung; bei dem jungen Schleiermacher schmilzt wenigstens vieles von dem, was seine Vorgänger vereinzelt geleistet hatten, zu einem eindrucksvollen, organischen Ganzen zusammen.

So bringt das achtzehnte Jahrhundert der systematischen Theologie nach der Erstarrung der alten Dogmatik eine Erneuerung des reformatorischen Problems, und zwar nicht in der Beschränkung auf den Herzpunkt, auf das Ringen um einen gnädigen Gott, das nur allzusehr in den Hintergrund tritt, sondern mit einer ungeheuren Erweiterung des religiösen Lebens und zugleich mit einer Verstärkung der systematischen Kraft. Mag vieles dabei verworren bleiben, und die Orientierung an der reformatorischen Glaubenserkenntnis infolge der großen Fülle von neuen Motiven oft versagen, im ganzen ist der Fortschritt unverkennbar.

Suchen wir nun, soweit die Zeit gestattet, seine Ergebnisse auf einigen der wichtigsten Gebiete zu zeigen.

3.

Zweifellos am wichtigsten ist die Herausbildung eines neuen Religionsbegriffs. In der altprotestantischen Dogmatik war allmählich die Definition zur Herrschaft gekommen: religio est modus Deum cognoscendi et colendi; die Hauptsache beim Christentum als der richtigen Erkenntnis und Verehrung Gottes war die Regelung nach Bibel und Dogma gewesen, während die persönliche, innere Beteiligung wenig zum Ausdruck kam. Der Pietismus änderte an dieser Definition so gut wie nichts: die Aufklärung ließ höchstens das colere als bloße Ausübung hinter dem cognoscere zurücktreten. Tatsächlich aber verstanden beide Richtungen etwas anderes unter Religion, ohne es in der Definition auszudrücken. Für den Pietismus waren die Hauptsache die Gefühls- und Willensbewegungen, die mit Erkenntnis, Vergebung und Ueberwindung der Sünde zusammenhingen, während die Erkenntnis Gottes weniger betont, ja in dem bekannten Streite über die theologia irregenitorum in Abhängigkeit von

jenen inneren Vorgängen gestellt wurde. In der Aufklärung scheint die Erkenntnis Gottes voranzustehen; allein das Wichtige dabei ist der Eindruck auf das Gemüt, die stille Rührung, die Glückseligkeit, die innere Ruhe und Heiterkeit, die aus der Erkenntnis der Güte und Weisheit Gottes quillt, sowie andrerseits die lediglich in ihr liegende Kraft zur Tugend und Vollkommenheit[1]). So klafft ein starker Abstand zwischen der überkommenen Formel und dem neuen Inhalt.

Ein Anstoß zur Bildung einer neuen Formel ergab sich erst, als mit der ganzen alten Dogmatik auch ihre Definition der Religion an Einfluß verlor. Eine Zeitlang behalf man sich wohl ohne Begriff und Definition, mit bloßer Beschreibung dessen, was man unter Religion verstand. Man wurde z. B. in den Kreisen der Aufklärung nicht müde, die Gemütsverfassung der Frommen und die aus ihr stammenden Willensantriebe zu preisen. Aber auch Ausdrücke, die der Pietismus halb spielend gebraucht hatte, wie „Geschmack Gottes", wurden häufiger bei solchen, die unter Ausschaltung des Wissens und Erkennens ein unmittelbares Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott behaupteten. Mit der größten Energie betraten die Propheten des Idealismus diesen Weg. Denn sie waren ästhetisch-spinozistisch beeinflußt und hielten im Anschluß an den wieder entdeckten echten Leibniz die unbewußten dunklen Seelenkräfte hoch. Von Erkenntnis Gottes wußten sie nicht mehr viel zu sagen; desto mehr vom Gefühl Gottes, der Empfindung Gottes, der Ahndung Gottes, der Anschauung Gottes in seinen Werken. Die bunteste Musterkarte solcher Ausdrücke bietet Herder in der religiösen Siedezeit der siebziger Jahre. Als vollends die Vernunftkritik Kants in den achtziger Jahren die Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Gotteserkenntnis im alten Sinn erwiesen, und als Jacobi gezeigt hatte, wie der Verstand zum Atheismus führe, da beschritt man immer bewußter jene Bahn.

1) Wie die Orthodoxen so mußten deshalb auch die Aufklärer meist die Unmoralität als notwendige Folge des Atheismus erklären. Sogar Spinoza wurde moralisch verlästert.

Schleiermacher prägte aus den tastenden Versuchen Herders eine wirkliche Formel: Religion ist Anschauung und Gefühl des Universums, des Unendlichen, Gottes. Dabei löste sich die alte und vom Christentum oft so stark betonte Spannung zwischen Geist und Natur, zwischen Gott und Welt in eitel Harmonie auf. Das Gefühl der Gottentfremdung versank vor dem übermächtigen der Gottesnähe und der Gottbegeisterung. Ein Vorteil war, daß man so nicht nur zwischen Religion und Welterkennen, sondern auch zwischen Religion und Sittlichkeit zu unterscheiden vermochte. Aber man zahlte einen teuren Preis dafür: indem man die Religion als Anschauung, Ahndung und ähnlich beschrieb, versäumte man ihre Abgrenzung von der ästhetischen Empfindung. Welche Gefahr darin schlummerte, zeigt der Mangel an sittlichem Ernst bei vielen Romantikern. Einen andern Weg schlug Kant selbst ein; er ging aus von der Spannung zwischen Geist und Natur. Seine Erkenntnistheorie und Ethik sollte gerade die Selbständigkeit des geistigen Lebens und die selbständige Methode der Geisteswissenschaften fördern. Mußte er daher für die künftige Entwicklung jeder systematischen Theologie die größte Bedeutung gewinnen, so verstieß doch die Ausführung, die er vorläufig selbst seiner Religionsphilosophie gab, durch Dinge wie seine Postulatentheorie oder seine Lehre vom radikalen Bösen und vor allem durch seine Herabwürdigung der Religion zur Dienerin der Moral, allzu sehr gegen die Stimmung der idealistischen Theologie, als daß sie in ihr hätte wirksam werden können. Auch seine Definition der Religion: Erkenntnis aller unsrer Pflichten als göttlicher Gebote, trat völlig hinter der von Herder und Schleiermacher zurück.

Einig waren beide Richtungen darin, daß sie die bereits durch Pietismus und Aufklärung beförderte Scheidung von Religion und Theologie theoretisch zu begründen suchten. Erkenntnis, Vorstellung und Begriff erschienen verdächtig und unsicher[1]),

1) Eine Würdigung der Vorstellungen, Begriffe und Erkenntnisse von dem neuen Verständnis der Religion aus fehlt gänzlich. Man war zu lange von ihnen geknechtet gewesen, als daß man sie bald hätte objektiv beurteilen können. Am ehesten wäre Hamanns Sprachtheorie eine tragende

die elementareren Vorgänge des religiösen Lebens waren die sicheren, allein wichtigen Grundlagen. Ihr psychologischer Ort war die praktische Seite des Seelenlebens: Gemüt und Wille. Wurde die Religion so den subjektivsten psychischen Tatsachen eingeordnet, so ergab sich von vornherein die Möglichkeit ihrer individuellen Differenzierung. Orthodoxie und Durchschnittsaufklärung hatten das Wissen um die göttlichen Dinge betont und darum gemeint, den Inhalt der Religion in objektiven, allgemeingültigen Formeln ausdrücken zu müssen. Pietisten wie Spener und Aufklärungstheologen wie Semler waren mit ihren schüchternen Hinweisungen auf den individuellen Charakter der Religion nicht durchgedrungen. Erst der Idealismus sammelte und gestaltete die Keime, die hier wie noch mehr im Christentum des Neuen Testaments und der Reformatoren bereit lagen. Zwar Kant konnte auf diesem Punkte nicht weit führen; denn sein erkenntnistheoretisches Interesse forderte in erster Linie, ein allgemein gültiges Fundament für das Wesen der Religion zu gewinnen. Herder war es, der von verschiedenen Seiten her mit aller Klarheit den Fortschritt vollzog; eigne religiöse Erfahrung, scharfe Beobachtung des kirchlichen Lebens, eindringendes Verständnis der Bibel und Kenntnis breiter Ausschnitte aus der allgemeinen Religionsgeschichte führten ihn gemeinsam dahin. So konnte er die Religion für einen feinen Duft erklären, der zu seiner empirischen Existenz ein materielles Vehikel ersehne, und in den Einzel- oder Volksindividualitäten erhalte. Schleiermacher vollendete diese Erkenntnis zu der prinzipiellen Forderung, daß in jedem Frommen die Religion sich eigenartig gestalte auf Grund einer besonderen, persönlichen Anschauung des Universums. Gelegentlich geht er sogar dazu über, die Fülle der religiösen Individualitäten wieder nach Typen zu ordnen.

Die Verschiedenheit zwischen den Linien Kants und Schleiermachers zeigt sich noch deutlicher an einem andern Punkte. Wenn Kant die Religion mit der Sittlichkeit zusammenfaßte, so mußte

---

Grundlage dafür gewesen: die Auffassung der gesamten Sprache und des Denkens als der Symbole des geheimnisvollen Innenlebens.

er dabei die innere Aktivität des Menschen betonen. Die Religion ist seine sittliche Tat, die religiösen Ideen sind Erzeugnisse seiner praktischen Vernunft. Diese Auffassung hat ihr gutes Recht und ist für viele Charaktere die natürliche. Allein sie ist nicht die einzige, auch nicht die spezifisch religiöse. Sie verstieß scharf wider die religiöse Stimmung eines Hamann, Herder und Schleiermacher. Nicht als ob die Frömmigkeit für diese Männer ein Zustand passiver Beschaulichkeit wäre; aber in erster Linie kommt ihnen doch die empfangende Abhängigkeit des Menschen in Betracht. Die als Wirkungen Gottes aufgenommenen Eindrücke geschichtlicher Erscheinungen oder der Natur oder des harmonischen Weltbildes wecken in der Seele Vorgänge, die ohne das nicht vorhanden wären. Das ist die Urtatsache der Religion, die in all ihren Lebensäußerungen mitenthalten ist. Aber sie ist nicht das Ganze. Wenn die Religion, um wirklich einen selbständigen innern Lebenskreis zu bilden, auch eine aktive Seite haben muß, so liegt diese nach Schleiermachers Auffassung nicht im sittlichen Handeln, sondern in den religiösen Gefühlen, die durch jene Eindrücke ausgelöst werden: in Ehrfurcht, Demut, Dankbarkeit, Mitleid und Reue.

Freilich erhebt sich nun für jedes evangelische Christentum die Frage nach dem Verhältnis des religiösen Lebenskreises zum sittlichen. Und hier erhalten wir keine Antwort. Während Herder gänzlich unsicher umhertastet, begnügt Schleiermacher sich mit der strengen Unterscheidung: in der Religion fühlt sich der Mensch wesentlich empfangend und abhängig, in der Sittlichkeit schaffend und frei. Besonders hinter den entsprechenden Ausführungen der Monologen ahnt man überall eine religiöse Begründung, aber aufgezeigt wird die Verbindung nicht. Darum bleibt das neue Lebensideal, das mit dem deutschen Idealismus emporwächst, trotz einiger Streiflichter etwa in den Predigten Herders und Schleiermachers, der theologischen Theorie noch fremd.

Vielleicht hängt das mit einem andern Mangel zusammen. Schleiermacher läßt in seiner Theorie überall das Streben nach Darstellung des persönlichen Lebens mit seinem reichen Inhalt verhältnismäßig früh zur Ruhe kommen. Die Persönlichkeit er-

starrt ihm unter der Hand zum bloßen Moment der Geschichte oder zur Personifikation der in der Menschheit liegenden Elemente. Alles wird aus dem lebendigen Weben der seelischen Tätigkeit, wie wir es am schönsten bei Herder finden, in ein Spiel unpersönlicher Prinzipien, Ideen oder Kräfte verwandelt. Hier rächt sich die Nichtachtung der Spannung, die tatsächlich zwischen Natur und Geist besteht: ein an der Naturphilosophie orientiertes Verfahren wird voreilig auf die Darstellung des religiösen Lebens übertragen.

Wir sehen also in dem Ringen um den Religionsbegriff tatsächlich die neuen Elemente der Frömmigkeit Gestalt gewinnen: die Betonung des eignen Erlebens, den Reichtum von allerdings noch vielfach ungeklärten Beziehungen zu Gott und Welt und andern subjektiven geistigen Funktionen. Außerdem beobachten wir das Wachsen der systematischen Kraft, freilich daneben in Schleiermachers Theorie auch das Herüberragen einer fremdartigen, philosophischen Konstruktion.

4.

Ist die Erneuerung des Religionsbegriffs so weit gediehen, dann erhebt sich ohne weiteres die Frage: wie weit hat die neue Frömmigkeit auch schon den historischen Stoff des Christentums eingeschmolzen und ausgemünzt zu neuer Gestaltung? Wir versuchen die Ergebnisse dieses Prozesses noch kurz zu überblicken, beschränken uns aber auf die Gebiete, in denen er zu besonders klaren Formulierungen geführt hat.

Wir beginnen beim Gottesbegriff. Infolge der allgemeinen Abneigung gegen metaphysische Begriffe und im besondern der Versuche, das religiöse Leben auf sich selbst zu stellen, verfiel auch er einer starken Entwertung. Nicht nur die trinitarische Spekulation und die pseudo-wissenschaftliche Entfaltung der göttlichen Eigenschaften, sondern auch Elemente des Gottesbegriffs, die uns wesentlicher scheinen, z. B. die Persönlichkeit, sanken zu bloßen Erzeugnissen der dichtenden Phantasie oder der zufälligen besonderen Vorstellungsart herab; höchstens ließ man den Aussagen über Gott eine sinnbildliche Bedeutung. Je mehr

dadurch die biblische und dogmatische Ueberlieferung den Einfluß verlor, desto stärker drängte sich — außer in den spezifisch Kantischen Kreisen, die meist auf dem Wege des Postulats zu einem gemilderten biblischen Gottesbegriff zurückkehrten — die durch das neue Weltbild und durch Spinoza nahegelegte Vorstellungsart herein. Die teleologischen Anthropomorphismen und Anthropopathismen der Aufklärung wurden heftig zurückgewiesen. An ihre Stelle trat die halb religiöse, halb ästhetische Verklärung der Naturgesetze zu Trägern der immanenten göttlichen Wirksamkeit; Natur und Geschichte wuchsen zu unmittelbaren Spiegeln Gottes selbst heran. Zweifellos weitete sich dadurch bei Männern wie Lessing, Herder und Schleiermacher der Gottesbegriff außerordentlich. Es wurde Ernst gemacht mit der Unendlichkeit und Uebermenschlichkeit Gottes. Allein da die Spannung zwischen Natur und Geist aufhörte, wurde dabei die Heiligkeit Gottes und sein Gegensatz zur Sünde vergessen. Ein Glück, daß als Hintergrund des gefährlichen monistischen Einschlags die Erinnerung an die Bibel und an die Selbständigkeit des religiösen Lebens gegenüber allen Begriffen, deshalb auch dem von Gott, bestehen blieb.

Größer und reiner war der Fortschritt in der Auffassung der göttlichen Offenbarung. Orthodoxie, Pietismus und Rationalismus hatten denselben katholisierenden Fehler begangen, unter Offenbarung eine bestimmte Menge von Lehrwahrheiten zu verstehen, die von Gott selbst übernatürlich kund getan und vom Menschen als Bedingungen seines Heils anzunehmen seien. Die Ausdehnung des Begriffs auf die Vernunftwahrheiten hatte ihm nicht helfen können. Noch Lessing und Kant beschränkten die Offenbarung auf das Gebiet der dogmatischen und ethischen Belehrung und schätzten sie deshalb höchstens für die Vergangenheit oder für unmündige Menschen. Um ein neues Bewußtsein der Offenbarung zu erhalten, dazu bedurfte es neuer Offenbarungserlebnisse. Männer wie Hamann, Herder und Schleiermacher nun erfuhren das Bestimmtwerden durch die Einwirkungen Gottes und übertrugen diese Erfahrung auf das Verständnis der Offenbarung. Das bewirkte sofort eine quantitative und eine qualitative Veränderung. Der Umfang der Offenbarung erwei-

terte sich von gewissen Erzeugnissen der geschichtlichen Vergangenheit auf den gesamten, alle Religionen umfassenden Verlauf der Geschichte, bis herein in das persönliche Erleben des in der Gegenwart existierenden Menschen. Die Art vertiefte sich von bloßer Lehrformulierung zur Lebensmitteilung, zur Erzeugung einer besonderen Gottesanschauung in jedem frommen Menschen, bei der freilich wiederum die ethische Seite zu kurz kam. Die Offenbarung wurde geradezu der Inbegriff alles dessen, was Gott an der Menschheit tut zu ihrer Erlösung, der Inbegriff der objektiven Seite der Religion. Es war die grundsätzliche Ueberwindung alles Intellektualismus in der Religion und damit auch des verwüstenden Gegensatzes von Orthodoxie und Rationalismus, von Schrift und Vernunft. Erst einseitig zugespitzt, dann auf eine falsche Grundlage verschoben und darum trotz der zähesten Verteidigung beinahe vernichtet, verjüngte sich der Begriff und gewann eine herrschende Stellung in Frömmigkeit und Theologie.

Die notwendige Konsequenz davon war zunächst eine Neubelebung der Bibel für die Religion, wie wir sie am eindrucksvollsten bei Herder finden. Welche Bedeutung die Bibel auf Grund des neuen Offenbarungsbegriffs für die Frömmigkeit besitze, dafür gab es freilich noch keine theoretischen Formeln. Doch zeigte der häufige Gebrauch des Wortes „Urkunde" für die biblischen Bücher den Weg, auf dem man vorwärts zu kommen hoffte. Man mußte sie auffassen als Zeugnisse, die einem an Tiefe und Gewalt überragenden religiösen Leben entsprungen sind und darum die Kraft besitzen, unser persönliches religiöses Leben zu stärken und zu vertiefen. Dahinter schlummerte noch eine weitere Schwierigkeit, die durch den wachsenden Radikalismus der kritischen Bibelbetrachtung nahe gelegt wurde, aber nur wenigen gelegentlich zum Bewußtsein kam: änderte sich die religiöse Bedeutung der Bibel, wenn die geschichtliche Zuverlässigkeit ihrer Berichte oder gar die Existenz Jesu in Zweifel gezogen wurde? Herder gab dem gegenüber den richtigen Fingerzeig, daß die historische Kritik ihr nichts rauben könne, weil es im letzten Grunde auf die durch den biblischen Bericht im Menschen geweckte reli-

giöse Erfahrung ankommt. Freilich eine systematische Ausführung des Gedankens, vor allem eine Anwendung des neuen Offenbarungsbegriffes auf die Gestalt Jesu fehlt. Ganz ähnlich ist das Verhältnis zu Luther. Nachdem der Pietismus sich an seiner Glaubenskraft erbaut, an seiner weltoffenen Art aber gestoßen hatte, und nachdem die Aufklärung ihn fast nur als Freiheitshelden hatte würdigen können, ging man im Idealismus zurück auf seine Persönlichkeit, so ein Hamann, Lessing, Herder, auch der reformierte Lavater u. a. Damit öffnete man sich den Zugang zu den religiösen Tiefen, die erst das neunzehnte Jahrhundert völlig ausschöpfen lernte.

Eine andere Konsequenz des neuen Verständnisses der Offenbarung hätte die Wiederbelebung des Glaubensbegriffs sein können. Ein Ansatz dazu findet sich schon bei Hamann, im besondern veranlaßt durch den philosophischen, erkenntnistheoretischen Glaubensbegriff Humes: Hamann nennt jedes direkte, nicht erst durch Schlüsse und Begriffe vermittelte Erfassen einer Wirklichkeit, im allgemeinen wie auf speziell religiösem Gebiet, „Glauben". Leider aber entbehrt dieser Ansatz der Fortbildung: er wird nur gelegentlich von Herder und Andern wiederholt. Das Wort Glauben behielt noch lange seinen intellektualistischen Beigeschmack; der für den Idealismus wichtigste Teil seines Inhalts heftete sich an den Begriff der Religion oder den der Anschauung, bis endlich im neunzehnten Jahrhundert auch hier die ältere Ueberlieferung durchdrang und sich mit den neuen Errungenschaften verband.

Der neue Begriff der Offenbarung bewährte seine religiöse Fruchtbarkeit darin, daß er weit stärker als der alte in das Bereich der sogenannten Heilslehre herüberragte. Er half dabei einem Gebiet, das der Arbeit dringend bedurfte. Denn nirgends sonst hatten schon Pietismus und Aufklärung so scharf gegen das überlieferte Dogma gekämpft wie hier; so maßvolle Männer wie der Leipziger Ernesti hatten die Lehre vom dreifachen Amte Christi für lange Zeit vernichtet. Statt dessen zog man sich gern auf die biblischen Bilder zurück, doch möglichst unter Abstreifung der juristischen Elemente der paulinischen Lehre. Am besten wußte

man die johanneischen Gedanken zu nutzen. Denn sie ließen sich leicht mit dem verbinden, was man selbst als Erlösung erlebte und begriff. Zwar Kant versuchte eine symbolische Deutung der Stellvertretungs- und Rechtfertigungslehre, aber ohne ihr viel Gewicht zu geben. Die übrigen Träger der theologischen Entwicklung, zu denen sich hier ein Lavater und viele Jünger des Pietismus zählen ließen, gingen von der forensischen Auffassung der Erlösung zur „medizinischen" über, d. h. sie betonten lediglich die von Jesus ausgehende erlösende Einwirkung auf die Menschen und dachten sie durchaus historisch-psychologisch vermittelt. Damit stellte sich im Pietismus und Idealismus eine starke Neigung zum christozentrischen Verfahren ein, während die Aufklärung parallel dazu die Lehre Jesu oder die Religion Jesu betonte. Das Ziel der Erlösung wurde überall die tatsächliche sittliche Besserung und Erhebung des inneren Lebens. Was man von Jesus zu sagen wußte, wurde ihm untergeordnet; von einer selbständigen Christologie war nicht viel die Rede. Meist behalf man sich noch mit aufklärerischen Bezeichnungen Jesu, wie Vorbild und Lehrer, oder mit allgemeinen biblischen Wendungen wie Heiland, Arzt, Mittler, Erlöser, Gottessohn; oder man wandte bereits das Wort Urbild auf ihn an, das gleich der platonischen Idee außer dem vorbildlichen Moment auch die zeugende, Nachbilder schaffende Kraft enthielt.

In der Tendenz einer geschichtlich-psychologischen Erlösung liegt die Berücksichtigung der religiösen Gemeinschaft, die Beschäftigung auch mit dem Kirchenbegriff. Tatsächlich hatten die neuen Strömungen sämtlich ihre Ideale der Gemeinschaft. Der Pietismus sah das seinige im Konventikel, den er bald als Ersatz, bald als Sauerteig der ganzen Kirchengemeinschaft betrachtete; in einer Art von philadelphischem Zusammenschluß der Konventikel strebte er überdies nach Ueberwindung der landeskirchlichen, ja der konfessionellen Schranken. Für die Aufklärung genügte die gegebene staatliche und kirchliche Gemeinschaft als Garant ihrer stark verdünnten religiösen Bedürfnisse, doch fühlte sie sich innerlich wenig mit ihr verbunden. Erst der im Idealismus liegende geschichtliche Sinn brachte eine Würdigung der

Kirche. Herder empfand die Hilfsbedürftigkeit des Einzelmenschen, die Abhängigkeit auch seines geistigen Lebens von der Geschichte so stark, daß er der religiösen Gemeinschaft eine hohe Bedeutung für Entstehung und Wachstum der Frömmigkeit verleihen mußte. Noch in den neunziger Jahren, die ihn bei der Auffassung der Religion mehrfach zur Aufklärung zurücklenken sahen, betonte er den heiligen Geist als den himmlischen Beistand, den der Mensch in einer heiligen Gemeinschaft genießt. Zwar die Natur hat den Menschen durch reine Triebe vorbereitet; aber erst der ihn umflutende Geist Gottes weckt, läutert und heiligt diese Triebe. In der Beurteilung der empirischen Kirche bleibt Herder allerdings sehr vorsichtig, aber er faßt doch wieder in gut reformatorischer Weise den heiligen Geist, die Kirche des Glaubens und die geschichtliche Verwirklichung der Religion in der Gemeinschaft zusammen. Kant verfährt ähnlich, nur daß er noch den Begriff des Reichs Gottes hinzunimmt: die historische Kirche ist berufen, allmählich das Reich Gottes als eine allgemeine Verbindung der Menschen nach Tugendgesetzen auf Erden zu verwirklichen. Der junge Schleiermacher aber weicht von diesem Wege zurück. Bei ihm herrscht wieder das pietistische Ideal des Konventikels. So viel dabei auch von der wechselseitigen Ergänzung in der Mitteilung der mannigfaltigen Anschauungen des Universums die Rede ist, die Linie zur historisch-empirischen Kirche wird nicht gezogen.

Wir haben die wichtigsten unter den Einzelgebieten der systematischen Theologie überblickt. Auf allen zeigt sich nicht nur das Streben, den historischen Stoff seiner gewohnten dogmatischen Form zu entkleiden und vom Mittelpunkt der eignen religiösen Erfahrung aus neu zu gestalten, sondern zugleich auch eine Reihe von festen Ergebnissen. Zwar fehlen noch meist die bestimmten, begrifflich bearbeiteten Formeln; oder wenn solche vorhanden sind, bedürfen sie dringend der genauern wissenschaftlichen Behandlung. Allein aufs deutlichste treten bestimmte Richtlinien hervor, die von den pietistischen Gärungen aus durch die Aufklärung hindurch immer festere Formen annehmen, bis sie bei Herder, Kant oder Schleiermacher eine vorläufige Ausprägung empfangen. Wir könnten dasselbe auch auf andern Gebieten

beobachten. So wird z. B. die Unsterblichkeit von Pietisten und Aufklärern weit mehr als von der Orthodoxie aus der Gestaltung des diesseitigen Lebens abgeleitet, von der Aufklärung zudem philosophisch unterbaut, vom Idealismus ihres äußerlich-eudämonistischen Charakters entkleidet und als eine mit innerer Notwendigkeit aus einem wahrhaft frommen Leben erwachsende Blüte oder Frucht beschrieben. Die Eschatologie verwandelt sich in eine durch die Glaubensgewißheit getragene Lehre von der allmählichen Vervollkommnung des religiös-sittlichen Zustands im Rahmen der geschichtlichen Entwicklung. Wo ähnliche Ergebnisse fehlen, da ist gerade ihr Fehlen ein bezeichnendes Merkmal. In der Lehre von Gott, von Christus, von den Sakramenten u. s. w. widerstrebt vieles so stark der religiösen Durchdringung, daß es als bloße Schlacke abgestoßen und lediglich der historischen Theologie überlassen wird. Oder wenn wir für eine systematische Bearbeitung des neuen Lebensideals, das doch einen bedeutenden christlichen Gehalt besitzt, nur einige Ansätze wahrnehmen, so liegt der Grund erstens in der geschilderten Unsicherheit über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit, zweitens vielleicht auch in der geringen Berührung der idealistischen Kreise mit dem praktischen Leben; ein Verzicht auf die Ausgestaltung einer neuen christlichen Ethik erweist sich darin nicht.

5.

Klar scheint danach vor allem, daß die systematische Theologie des achtzehnten Jahrhunderts sich fähig erwiesen hat, die ungeheuren Schwierigkeiten ihrer Aufgabe zu überwinden. Sie hat das Drängen auf individuelles Erleben der Religion in die Höhe der wissenschaftlichen Bewußtheit erhoben, und ist dabei trotz des unablässigen Kampfes wider eine hartnäckige Orthodoxie nicht der Gefahr eines schwärmerischen Subjektivismus verfallen. Sogar der junge Schleiermacher, der dem oberflächlichen Blicke in seinen Reden über die Religion dieser Einseitigkeit nahe zu kommen scheint, erweist sich dem genaueren Beobachter als ein am historischen Stoff des Christentums gesättigter Theologe. Auf

allen für sie dringenden Gebieten haben die systematischen Theologen des achtzehnten Jahrhunderts genügende Kraft bewiesen, die wechselseitige Durchdringung von religiösem Erleben und religiösem Stoff wissenschaftlich darzustellen und damit den Wandlungen der religiösen Stimmung zu Gunsten einer organischen Fortarbeit zu entheben. Die Grundkonzeption der Theologie hat aufs neue die rechte reformatorische Bahn gewonnen: die Auffassung der Religion als einer praktischen Lebensmacht, ihre Begründung auf innere Nötigung, aber auch die Schätzung der äußeren Wirklichkeit als Anreger dieses inneren Erlebens — wirksam bald durch den Gegensatz dazu bald als Nahrung dafür — das alles erinnert an Luther. Ebenso ist nunmehr die notwendige Synthese zwischen dem bisherigen kirchlichen Christentum und der Weltbildung vollzogen, die unabhängig von diesem herangeblüht war, aber eine Fülle von religiösen Elementen enthielt. Leibniz und Spinoza waren am Anfang des achtzehnten Jahrhunderts verlästerte Feinde der Theologie: am Ende des Jahrhunderts wirken sie als gesuchte Helfer innerhalb derselben Wissenschaft. Das sind unschätzbare Verdienste. Während die Theologen des achtzehnten Jahrhunderts neue Anfänge leisten mußten, überließen sie dem neunzehnten Jahrhundert nur die genauere Ausprägung, Ausgleichung, Ergänzung der eignen Ergebnisse, ferner in vielen Punkten ihre Regelung an dem evangelischen und reformatorischen Grunderlebnis des Christentums, endlich ihre siegreiche Durchsetzung innerhalb der kirchlichen Wissenschaft.

Gewiß hat das neunzehnte Jahrhundert darin Großes geleistet. Man hat die Quellen des Urchristentums und der Reformationszeit besser auszuschöpfen gelernt, man hat vermöge des wachsenden historischen Sinnes die Arbeit vergangener Geschlechter weit fruchtbarer zu verwerten begonnen; man hat die philosophische Schulung und damit die formale Grundlage der Systematik verstärkt, ihre Methoden und Ziele um vieles klarer herausgebildet. Wenn wir aber in der Fortsetzung dieser Arbeit uns immer aufs neue über ihre innere Notwendigkeit, ihre Voraussetzungen, ihre Faktoren und ihre Schwierigkeiten klar werden wollen, so wenden wir uns am besten zurück ins achtzehnte Jahr=

hundert. Hier quellen die neuen religiösen Motive in ihrer ursprünglichen Form, hier verschmelzen sie vor unserm Auge allmählich mit den älteren, hier vollziehen sich die großen Wandlungen des geistigen Lebens, hier erwacht die Frage, ob das evangelische Christentum mit seiner ersten altprotestantischen Form zu Grunde gehen oder sich zu einer andern, besseren vertiefen und ausweiten würde. Hier ist die Frage auch entschieden worden, und die Entscheidung war ein voller Sieg des reformatorischen Geistes.

Thesen und Antithesen.

[Euckens Religionsphilosophie.]

Ein erneutes Zeichen für die Rückwendung der Religionsphilosophie zur Metaphysik bedeuten Rudolf Euckens eben erschienene Vorlesungen über „Die Hauptprobleme der Religionsphilosophie". Wennschon sie gegenüber der umfassenderen Darlegung im „Wahrheitsgehalt der Religion" (2. Aufl. Leipzig 1905) nichts prinzipiell Neues enthalten, fordern sie durch die Schärfe und Gedrängtheit der Formulierung zur Diskussion auf. Der bezeichnete Rückschlag ist für die Ritschl'sche Theologie um so bedeutsamer, als er unmittelbar an den einen ihrer Zentralpunkte anknüpft: an das Erlebnis. Immer deutlicher hat die methodische Besinnung zu der Einsicht geführt, daß das religiöse Erlebnis als bloßer Zustand des Individuums gar keine objektiven Garantien in sich trägt, daß also eine bloß analytische Psychologie des Erlebens völlig unzulänglich zur Grundlegung der Religionsphilosophie bleibt. Troeltsch, der vielleicht am meisten geneigt war, mit dem psychologischen Ausgangspunkt Ernst zu machen, nahm daher in seiner ersten Periode, an F. H. Jacobi anknüpfend, eine Art unmittelbarer, mystischer Objekterfassung im religiösen Erlebnis an, während er in der zweiten Periode seines Denkens das kritizistische Verfahren einschlug, durch erkenntnistheoretische Rationalisierung aus der psychologischen Gemengelage einen gegenständlichen Bezirk von objektiver Gültigkeit auszusondern. Daß diese Methode die Gefahr in sich trägt, zu einer wesentlich intellektualistisch-formalen Deutung und Bewertung des Lebens zurückzuführen, habe ich an anderer Stelle zu entwickeln versucht („E. Troeltsch als Religionsphilosoph." Philosophische Wochenschrift 1906, Bd. 2 H. 2—4). Diese Erwägung ist auch das Motiv für die Ablehnung der bloßen Erkenntnistheorie bei Eucken. Auch er sucht den objektiven Gehalt der Religion; aber sein Ausgehen vom Lebensprozeß, d. h. vom vollen Zusammenhang des Lebens, führt ihn über das For-

mal-Kritische hinaus zum Inhaltlich-Produktiven, und diese universelle Tendenz seiner Philosophie ist es, die er mit dem Namen der „noologischen Methode" andeutet. (Vgl. S. 17. 28.)

Wir haben also hier eine Metaphysik neuer Art, eine Metaphysik, die mit Bewußtsein und ohne alle begriffliche Verkürzung Ausdruck des vollen Erlebens sein will. Von dieser Metaphysik des Geisteslebens aus soll die Religion ihre Begründung empfangen. Ueberblicken wir die Lage der systematischen Theologie, so haben wir nunmehr drei Methoden, die bei prinzipieller Anerkennung der Selbständigkeit des religiösen Phänomens und seines über jede einseitige Seelenfunktion hinausgreifenden Charakters Mittel zu seiner wissenschaftlichen Erfassung darbieten wollen.

Die erste ist die psychologische, die sich in der Gegenwart mit der religionsgeschichtlichen verbindet. Sie hat ihr Recht in der unverkürzten Analyse der vielfältigen Erscheinungen, in der Aufdeckung ihrer Zusammenhänge. Indem sie das Ausgehen vom Subjekt wie das „Für uns" im Ritschl'schen Sinne in den Vordergrund stellt und so die in dem spezifisch frommen Zustande wurzelnden Werturteile rein herausentwickelt, leistet sie für die wissenschaftliche Behandlung der Religion Hervorragendes. Aber es fehlt ihr, abgesehen von der Antinomie zwischen Offenbarungserlebnis und Entwicklungsgedanken, ein Doppeltes: sie führt einmal zu keiner Garantie, daß in diesen Zuständen mehr als Postulate, Wünsche und Illusionen gegeben sind, und sie enthält zweitens an sich kein sicheres Kriterium, um die wertvollen und objektiv anerkennbaren Formen der Frömmigkeit, auch historisch, von den unwertvollen und bloß subjektiven oder gar pathologischen zu unterscheiden.

Die beiden andern Methoden wollen hier ergänzend eintreten. Die eine knüpft an Kants Vorbild an, der die Wirklichkeit der Gegenstände und zugleich die objektive Verbindlichkeit der auf sie bezüglichen Urteile dadurch sichern wollte, daß er sie aus notwendigen und allgemein gültigen Funktionen zu deduzieren versuchte. In derselben Weise will man aus dem Subjekt das religiöse Apriori herausanalysieren, das für alle gültig und Gewähr eines objektiven Gegenstandes der Frömmigkeit, also doch wohl Gottes, sein soll. So berechtigt das Motiv und die Fragestellung dieser Methode ist, so hat sie doch ihrerseits andre Mängel. Sie führt nämlich immer nur auf formale und rationale Kriterien, zerstört also die ursprünglich anerkannte allseitige Lebendigkeit des Vorganges und bringt in einen nur modern verkleideten Rationalismus zurück.

Deshalb leistet die dritte Methode mehr: sie deutet das ursprüngliche Erlebnis metaphysisch, d. h. sie spinnt es sogleich zu einem Weltzusammenhange aus, der zwar bei Eucken durchaus als ein Lebenszusammenhang gedacht wird, trotzdem aber in wenigen festen Kategorien formuliert werden muß. Dem Kritizismus gegenüber hat dies Verfahren Euckens den Vorzug, mit dem Gedanken überzeitlicher Voraussetzungslosigkeit, der in der Erkenntnistheorie immer eine gewisse Rolle spielt, energisch zu brechen. Das geschichtliche Leben und die geistige Umwelt werden hier nicht nur der Formel, sondern auch der Sache nach, anerkannt und übernommen. Trotzdem bleibt das Subjekt der Ausgangspunkt, und zwar wird ein bestimmtes Faktum des Lebensprozesses in den Vordergrund gestellt: das Erlebnis, in eine selbständige, dem Moment überlegene Geisteswelt eingebettet zu sein. Dabei wird aber das Wertvolle der transszendentalen Methode nicht aufgegeben, sondern von vornherein wird zum Problem gemacht, was denn dieses Erleben über seine bloß psychologische Bedeutung hinaushebt. Hier spielen nun dieselben Weg weisenden Analogien, wie bei Kant, eine Rolle. So wie in der Logik, in der Mathematik, in der Naturwissenschaft Elemente nachweisbar sind, die den Aufbau einer überindividuellen, überzeitlichen und objektiven Welt ermöglichen, so müssen gleichwertige Faktoren im Geistesleben durchgängig auffindbar sein. Die Aufgabe ist, sie durch ein reduktives Verfahren im psychologischen wie im historischen Verlauf nachzuweisen. Gerade Euckens Religionsphilosophie zeigt, daß dies Verfahren auf diesem Gebiet unendlichen Schwierigkeiten unterliegt. Denn hier handelt es sich nicht um einfache Konstruktionselemente und Funktionen, sondern um verwickelte Lebenszustände, die durch die drei Reiche des Verstandes, Gefühls und Willens gleichzeitig hindurchgreifen. Um so schwieriger nun die Forderung, in der Geschichte oder im Einzelerleben das Ewige vom Zeitlich-Individuellen zu sondern. Denn die Kritik erstreckt sich hier auf komplexe Lebenssysteme, bei denen von der Auffindung allgemeingültiger Elemente, falls sie gelingen sollte, nicht einmal besonderer Gewinn zu erhoffen ist. Im besten Falle nämlich würden sie wieder auf eine spekulative Philosophie des Absoluten hinausführen. Zu den Schwierigkeiten aber kommt ein Anderes, das durchaus die G r e n z e dieser Methode ausmacht: sie wird nie und nimmer fähig sein, einen adäquaten Ausdruck für die im Erlebnis christlicher Frömmigkeit enthaltenen Realitäten zu schaffen. Wie man auch die Metaphysik definiert (hierzu Fr. Traub, Bd. 16 dieser Zeitschrift S. 453 ff.), nie wird sie in ihre Kategorien den vollen Reichtum des religiösen, ge-

schweige denn des christlich-religiösen Erlebnisses aufnehmen können.

Die systematische Theologie steht hier anscheinend vor einer unlösbaren Schwierigkeit, wenn sie die von Schleiermacher und Ritschl errungene Position, nämlich das prinzipielle Ausgehen von der christlichen Glaubenserfahrung, nicht psychologischen, erkenntnistheoretischen und metaphysischen Theorien zuliebe preisgeben will. Und doch ist die Lösung ungemein einfach, ja sie müßte für Ritschlianer eigentlich selbstverständlich sein. Alle drei Methoden sind, wie wir sahen, unzulänglich, den Gehalt der tatsächlich erlebten und daher nicht eliminierbaren Frömmigkeit wissenschaftlich auszuschöpfen. Es gibt nur einen Weg und einen Ort, wo dies geschieht: das ist die dogmatische Arbeit, wie sie uns in Vergangenheit und Gegenwart entgegentritt. Sie allein ist der zulängliche Versuch, das vorausgesetzte Erlebnis nach seiner ganzen Tiefe und Breite auszudeuten. Und es ist gewiß, daß sie hierbei nicht ausschließlich psychologisch oder logisch-erkenntnistheoretisch oder metaphysisch verfährt, sondern daß sie alle drei Methoden verbindet, wie jedes Arbeitsgebiet die ihm angemessenen Methoden gleichsam instinktiv entwickelt, ehe sie bewußt formuliert werden. Die Religionsphilosophie kann erst dann zu allseitig fruchtbarer Arbeit gelangen, wenn sie die hier angewandten Verfahrungsweisen sorgfältig beobachtet und fixiert, wenn sie die Normen feststellt, nach denen die konkrete Dogmatik arbeitet, um sie dann mit den anderwärts geübten geisteswissenschaftlichen Methoden in Verbindung zu setzen. Die indifferenteste Wissenschaft besitzt den Mut, aus sich selbst und der tiefen, innerlichen Kenntnis ihres Objektes ihre Methoden zu bestimmen: so sollte der Ritschl'schen Theologie, die eine so tiefgehende geisteswissenschaftliche Arbeit ohne alle Teilnahme der Gebildeten und der übrigen Wissenschaften geleistet hat, ein gleiches Selbstbewußtsein nicht fehlen. Die Religionsphilosophie hat z. B. bis heute nicht entfernt die Kategorien entwickelt, um den in Joh. 7, 17 enthaltenen apologetischen Satz theoretisch nachzukonstruieren. Denn daß es sich um ein Vordemonstrieren nicht handeln kann, steht ja für jeden fest, der sich tief genug in die Probleme eingelebt hat. Es liegt in diesem Satz eine Werttheorie, deren erste Anfänge uns noch fehlen. Ebenso liegt in der dogmatischen Fassung des Offenbarungsbegriffs ein Verfahren, dessen Eigenart mit keiner andern wissenschaftlichen Theorie gleichgesetzt werden kann, gleichviel, ob man es durch den terminus Metaphysik, religiöse Spekulation, Supranaturalismus, Mystik oder symbolische Denkweise charakterisieren mag. Für mich ist das Problem der „religiösen Metaphysik" gleichbedeutend mit einer Logik

des symbolischen Denkens, die die Frage aufwirft, nach welchen Maßstäben räumlich-zeitliche Vorstellungen als symbolische Träger von Werterlebnissen gelten können, die sich zwar im Räumlich-Zeitlichen entfalten, aber nicht in ihm aufgehen. Endlich liegt in dem Haften am geschichtlichen Christus und der geschichtlichen Offenbarung implicite eine geschichtstheoretische Anschauung, auf deren Bedeutung Troeltsch mit Recht immer wieder hingewiesen hat, die jedoch keineswegs mit einer Geschichtsmetaphysik im üblichen Sinne gleichgesetzt werden kann.

Trotzdem nun ist die scharfe Formulierung jener drei Methoden nichts Zufälliges oder Ueberflüssiges. Vielmehr haben sie darin einen ganz unschätzbaren Wert, daß sie diejenigen Punkte andeuten, an denen die Ritschl'sche Theologie in ihrer ursprünglichen Fassung dringend der Fortbildung bedurfte. Sie sind Korrektive, die mit Notwendigkeit aus der Lage des zeitgeschichtlichen Denkens herausgeboren sind; und zwar geben sie, wenn ich mich nicht täusche, im einzelnen folgende Indikationen.

1) Die psychologische Methode in Verbindung mit der religionsgeschichtlichen ist einerseits der psychologischen Grundlegung für die Theorie der Werturteile zu gute gekommen, andrerseits hat sie die Enge des von Ritschl aufgestellten Offenbarungsbegriffs zum Bewußtsein gebracht. Daraus erwuchs dann mit innerer Konsequenz das Antipodenpaar der entwicklungsgeschichtlichen Theologie und der Absolutheitsfrage in ihrer modernen Gestalt.

2) Die erkenntnistheoretische Methode ist oder sollte der logischen Seite in der Theorie der Werturteile zu gute kommen. Sie trifft aber noch einen weit wichtigeren Punkt: die Ritschl'sche Theologie hat keine werbende Kraft, weil sie ihre Dogmatik an persönliche Voraussetzungen bindet, die sie mit ihren heutigen Mitteln nicht auf Andere zu übertragen, nicht in ihnen zu erzeugen vermag. Um es schroff auszudrücken: sie wird den, der nicht vermöge seines Erlebens in dieser Gemeinschaft drinsteht, nicht hineinbekommen. Mir scheint freilich, daß auch die Erkenntnistheorie hierzu kein brauchbares Mittel liefert: aber sie zeigt einen Punkt, an dem gearbeitet werden muß. Daß es sich in dieser Theologie um etwas allgemein Gültiges und allgemein Wertvolles handelt, kann sie heute noch nicht darstellen. Ihr Erleben wie ihre historische Anknüpfung erscheint unter Umständen als subjektivistische Willkür. Es wird festzustellen sein, ob diese Lücke mehr durch Homiletik und Pädagogik, oder mehr durch eine Werttheorie auszufüllen ist. In beiden

Fällen aber wird es sich zuletzt darum handeln, wie Art und Stufe des in der christlichen Frömmigkeit erlebten Wertes Anderen gegeben werden kann. Hierher also gehören die Fragen der religiösen Gemeinschaft, Erziehung und Organisation, soweit sie über die bloß psychologische Beschreibung hinauszielen.

3) Alles dies tritt aber noch deutlicher in der metaphysischen Methode zu Tage, weil sie zugleich der inhaltvollste, umfassendste und deutlichste Ausdruck für die Bedürfnisse des Zeitbewußtseins ist. Sie wird daher auch um so beachtenswerter sein, je weniger sie den herkömmlichen metaphysischen Urväterhausrat neu aufputzt, je lebendiger und originaler sie ein modernes geistiges Ringen zur Darstellung bringt. Dies nun leistet die Eucken'sche Metaphysik des Erlebens im höchsten Maße, und deshalb bildete sie den Ausgangspunkt dieser Erwägung: sie lehrt mit entschiedenster Deutlichkeit, wo der Kampf spielt. Abgesehen von den bereits erwähnten Momenten der Gegenständlichkeit und der Allgemeingültigkeit legt sie den Nachdruck auf folgende Punkte. Sie zeigt erstens die Unzulänglichkeit des Entwicklungsgedankens speziell für die theologische Geschichtstheorie, eine in der modernen Theologie zu immer deutlicherem Bewußtsein gelangende Tatsache. (Vgl. z. B. Häring, Der christliche Glaube S. 13. 134. Fr. Traub a. a. O. S. 476 ff.) Wenn Eucken von unergründeten, letzten Tiefen der Welt redet, so ist dies in veränderter Terminologie unmittelbar auf die Offenbarungstheorie der Dogmatik zu beziehen. Ferner zeigt seine Religionsphilosophie, auf welchem Wege sich lebendiges, geistiges Schaffen vollzieht, nämlich durch personale Tat des ganzen Menschen im echt protestantischen Sinne, der jedoch ein allgemeingültiger Ewigkeitsgehalt immanent ist. Damit weist er über die erkenntnistheoretische Allgemeingültigkeit hinaus auf eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den objektiven Faktoren des geistigen Lebens, die ich dem künstlerischen Schaffen nach einer hier nicht zu entwickelnden Theorie vergleiche. Zugleich aber erwächst daraus ein überintellektualistischer Wahrheitsbegriff, der durch das Kriterium einer sich „bewährenden" Kraft und eines um geistige Selbstbehauptung ringenden Kampfes mit dem theologischen Gedanken der Weltüberwindung verwandt ist. Auch Eucken spricht von der weltüberlegenen, teleologischen Kraft des so gewonnenen Lebensstandpunktes. Diese Wahrheit kann natürlich nicht demonstriert, sondern nur erlebt werden; aber sie wird mit dem Bewußtsein erlebt, daß darin eine höhere „Stufe" der Wirklichkeit zur Vollendung gebracht wird. Drittens aber und vor allem ist seine metaphysische Grundanschauung ein scharfer

Ausdruck für das Eine, was not ist: die Versöhnung von Kulturarbeit und religiösem Werten, wie sie in den Arbeiten Weinels, Boussets und besonders Naumanns bereits so deutlich als das zentrale Gegenwartsproblem dargestellt ist. Und er lehrt zugleich, daß diese Frage über die immanent-wissenschaftliche Diskussion hinaus eine Angelegenheit des schöpferischen Lebens ist. Bisher hat man den religiösen Unwert der Kulturarbeit problematisch empfunden; man versuche nunmehr, ihren religiösen Wert herauszubilden und so das von der Reformation nicht vollendete Werk zu beenden. Es gilt, die disparaten Ansprüche in einer religiösen Neuschöpfung auszugleichen, und es ist die Lebensfrage der christlichen Frömmigkeit, ob sie diesem Moment so voll in sich Raum zu gönnen vermag, wie es der innerste Drang des modernen Menschen fordert. Wenn die Zerrissenheit, wie Eucken sie am Schluß schildert (man vgl. S. 108 ff.), fortbesteht, so wird einer der beiden Kämpfer daran zu Grunde gehen. Man geht ganz fehl, wenn man (in einem Irrtum, der uns übrigens bezeichnender Weise auch bei Rousseaus Kulturkritik begegnet) diesen Kampf nur als einen Kampf mit der modernen Wissenschaft ansieht. Er greift viel tiefer, hinein in Politik, in wirtschaftliches, soziales und künstlerisches Leben, wie Naumann und Tolstoi bei aller Verschiedenheit gleich deutlich beweisen. Daß Euckens Metaphysik dafür keine formulierbare Lösung weiß, ist ihr günstigstes Zeichen: sie hält eben nichts mehr von der trefflichen Hegelschen Begriffsharmonie, neben der die Gegensätze des Lebens emporloderten. Auch die Dogmatik kann diesen Zwist nicht durch interne Arbeit beendigen. Sondern hier bedarf es eines Schöpfers, in dem die neuen Formen Gestalt gewinnen. Das überlieferte Christentum gibt hierauf keine Antwort, es müßte denn neu verstanden werden. Jedes neue, tieferdringende Verständnis des Alten aber ist zugleich eine Art von Neuschöpfung. Und es gibt keine bloß wissenschaftliche Methode, die in dieser Lage aus bloß kritischen Gesichtspunkten das Unverlierbare vom Veralteten zu sondern vermöchte. Möge aber Euckens tiefsinnige Religionsphilosophie, in der wir die Gegenwartsprobleme auf einen scharfen gedankenmäßigen Ausdruck gebracht sehen, die Wege weisen, auf denen der moderne christliche Geist schaffend und kämpfend vorwärts zu gehen vermag! Eduard Spranger.

[Gegen Lobstein.]

S. 143 f. bekämpft Lobstein meine Aeußerung (Dogmatik S. 350) über Schleiermachers Lehre vom Gebet mit dem Satz, ich

spräche damit, wenn sie richtig wäre, „dem Glauben selbst das Todesurteil“. „Ist nicht, sagt er, der lebendige Glaube als Heilsvertrauen eine Wirkung Gottes? Hört er damit auf, den realen Verkehr zwischen Gott und Mensch zu bezeichnen? Ist ein solcher Verkehr anders möglich, als in der Form des gottgewirkten Glaubens? Warum sollte von der Betätigung des Glaubens, dem Gebet, nicht dasjenige gelten, was wir von dem Glauben aussagen?“

Die Worte „realen“ und „in der Form“ usw. habe ich unterstrichen. Es scheint mir dadurch eine Verständigung zwischen uns oder doch eine Verdeutlichung meiner Ansicht in der hier gebotenen Kürze am ehesten möglich. Ich müßte sonst meine Ausführungen über Gnade und Freiheit (a. a. O. 504 ff., besonders 507), über den Glauben (531 ff., besonders 536) nebst allen Rückverweisen auf die Lehre von Gott, Mensch, Sünde, Christus wiederholen. Diese Ausführungen können keinen Zweifel darüber lassen, mit welchem Nachdruck und in welchem Sinn mir der Glaube, das Heilsvertrauen, Gottes Wirkung ist. Aber sie zeigen auch, warum ich mich nicht mit dem gefälligen Wort „in der Form des gottgewirkten Glaubens“ beruhigen kann, daher auch nicht mit dem „schönen Kommentar“ Sabatiers zu Pascals tiefem Wort. Ich meine, da fange das Problem gerade erst an, und zwar ein ganz unausweichliches Problem, ja das Problem unserer Religion als der rein sittlichen Religion. Jenes „in der Form von“ stumpft m. E. dieses Problem ab — daß nämlich „der Glaube Gottes Werk in uns ist und daß doch ebenderselbe Glaube die höchste Tat unserer Freiheit ist, vom Gefühl der Verantwortlichkeit bezeugt“ (Dogmatik S. 506). Die oben angezogenen Stellen werden auch beweisen, daß ich mich nun nicht auf die bekannten „Lösungen“ einlasse, die keine sind. Aber wie unausrottbar das Problem selbst ist, wie hart und spröd die Tatsachen des religiösen Lebens, die zu seiner Konstatierung drängen, dafür darf ich mich, um nur bei der letzten Zeit stehen zu bleiben, z. B. berufen auf Mezgers Vorsehungsrätsel oder Kattenbuschs Artikel in dieser Zeitschrift oder auf die letzten Aeußerungen Troeltschs über Theodicee, Gnade usw. und dazu nun besonders auch Steinmann in dieser Zeitschrift 1907, 2, z. B. S. 131: „daß die Sache ist, das steht auch hier fast ganz unabhängig davon, wie wir uns nun zurechtzulegen suchen, wie sie wohl sein könne.“ Mit immer größerer Wucht bricht eben der Gedanke hervor, um den es auch mir bei der angefochtenen Darlegung zu tun war. Und was seine besondere Anwendung auf das Gebet betrifft, um die es sich zunächst handelt, so mag Herrmanns Artikel „Gebet“ RPT.[3]

als Beweis dienen, daß ich mit meiner Bemerkung über Schleiermacher nichts ausgesprochen habe, was nicht aus der vollständigen Auffassung des Gebets folgt, oder dessen Folgerungen für den Begriff des Glaubens ich fürchten müßte. Ob dann solches volle Anerkennen, solches unverkürzte Geltenlassen der Sache bei der oder jener erkenntniskritischen Stellung am sichersten gewahrt sei, also in diesem Fall, ob auf dem von Steinmann eingeschlagenen Weg, das ist eine Frage für sich. Mir sei an dieser Stelle nur der Hinweis erlaubt, daß unser frühvollendeter Freund Reischle Gedanken, wie sie Steinmann entwickelt, einerseits aufs höchste schätzte, aber dann doch immer wieder aufforderte, sich der damit verbundenen Gefahr vollbewußt zu bleiben, es möchte an jener unverkürzten Anerkennung der Sache etwas abgebrochen werden; und aus diesem Grund hielt er, der immer Lernbereite, an dem Leitgedanken der Arbeit, die einst der erste Jahrgang dieser Zeitschrift (1891, 287 ff.) gebracht hat, „Erkennen wir die Tiefen Gottes?" unerschüttert fest.

Die weitere (damit nicht zusammenhängende) Frage Lobsteins „wird der Glaube nicht auch eine versagte Bitte als Gnade zu deuten vermögen?", erlaube ich mir durch Verweis auf meine Ethik[2] S. 285 ff. 290 ff. zu beantworten und hier nur zu sagen: Selbstverständlich bejahe ich diese Frage. Th. Häring.

[Zur Abwehr gegen M. Schulze und Herrmann.]

Ich danke zunächst Schulze für den Hinweis (S. 227), daß sich das Urteil Herrmanns S. 152 auf eine Zwischenbemerkung von mir S. 82 bezieht. Weil das der Fall war, hatte ich darauf nicht geantwortet. Wenn Graf Keyserling in dem von Herrmann S. 152 besprochenen Aufsatz die beruhigende und für das praktische Leben befreiende Macht klarer und unerschütterter religiöser Vorstellungen betont, muß ich ihm allerdings Recht geben. Und diese Macht erstreckt sich sicher nicht nur auf die „durch Krankheit Gelähmten", sondern auf eine überaus große Zahl durchaus normaler Menschen und ist da in der Tat segensreich. Ich möchte mich nur verwahren, daß die Konstatierung dieser Tatsache meinerseits eine „Empfehlung" des religiösen Glaubens überhaupt sein solle, oder daß ich gar darin sein Wesen und seinen eigentlichen Segen suche.

Mein Aufsatz in Heft 2, S. 73 ff. wird sehr entgegengesetzt beurteilt. Auf der einen Seite wird ihm überhaupt abgesprochen, daß er noch Religiosität vertrete. Es handle sich darin um wirklichen Unglau-

ben und er ziele schließlich auf ethische Kultur ab (S. 228). Auf der andern Seite wird behauptet, die Ausführungen seien ein Ausdruck der Mystik, also zwar von Religion, aber einer katholischen Form (S. 229). Bis zu einem gewissen Grad widerlegen sich meine Herren Gegner gegenseitig. Den Vorwurf des Katholisierens, wie er von Herrmann zuerst S. 152 erhoben worden war, weist M. Schulze, den der Irreligiosität weist Herrmann zurück. Soweit das geschieht, brauche ich nichts hinzuzufügen. Doch heben sich die beiderseitigen Einwände nur teilweise auf, so daß ich ihnen im Einzelnen nachgehen muß.

Schulze behauptet, daß meine Ausführungen aus der religiösen Betrachtung herausfallen (S. 228). Für diese sei das Charakteristische die Beziehung des eigenen kleinen Ich auf eine ihm gegenüberstehende höhere Macht. Ich stimme dem völlig zu. Ich sage ausdrücklich S. 81, daß im religiösen Bewußtsein sich das Einzelwesen als Organ des ewigen Lebens, d. h. doch sicher in Abhängigkeit von ihm fühlt. S. 85 unten ferner fordere ich, daß der Wille Gottes nicht durch kleinpersönliche Selbstherrlichkeit gestört werde, also wieder Unterordnung! Und S. 86 weise ich auf den Zusammenhang mit dem Unvergänglichen selbst hin. (Es muß hier „das Unvergängliche selbst“ heißen statt des verdruckten „das unvergängliche Selbst“.) Aber Schulze ist genötigt, diese Macht transzendent zu denken. Er versteht darunter offenbar eine vom Menschen völlig geschiedene Macht. Mir jedoch scheint, der Wille der höheren Macht kann dem kleinen Ich nie anders gegenüberstehen als im Menschen. Weil wir diesen Willen von dem unsrer niedern Natur so stark getrennt fühlen, projizieren wir den Gegensatz nach außen. Auf diesem Vorgange beruhen die meisten der transzendenten Aussagen. Das einzig Wirkliche aber, das uns unmittelbar gegeben ist, ist der innere Gegensatz. Alles Andre ist im wesentlichen Bild. Darum verstehe ich den Satz nicht: „Wer Alles in sich findet, ist über die Religion hinaus.“ Wo anders findet denn auch der orthodox Fromme alles, als in sich? Wie aber die hier vorgefundene Macht vorgestellt wird, ob z. B. persönlich oder nicht, hängt von der geistigen Organisation ab. Das ist praktisch zwar von größter Bedeutung; beim prinzipiellen Streite aber um die Frage, was noch Religion zu nennen sei, trifft der Vorwurf, das Transzendente werde ausgeschieden, nur die Vorstellungsform, nicht die Sache. Ich kann es darum nur sehr teilweise zugeben, daß der Fromme von der Wirklichkeit seines Glaubensgegenstandes lebt. Das Letztere bestreite ich, die Notwendigkeit des Abhängigkeitsgefühls gebe ich zu. Wir stehen hier vor einem entscheidenden Punkte.

Wird der Verzicht auf das Transzendentale „wirklicher Unglaube“ genannt, wird hierin auch künftig die Grenze zwischen Religiös und Irreligiös gesehen, dann wird sich freilich über kurz oder lang eine unüberbrückbare Kluft öffnen. Und hielte die Theologie in ihrer Gesamtheit an Schulzes Satz fest, so bedeutete das ihre allmähliche völlige Isolierung im geistigen Leben. — Daß übrigens meine Auffassung auf ethische Kultur hinausliefe, muß ich eben deshalb ablehnen, weil mir die leitende und gestaltende Macht im Menschen jenes Abhängigkeitsgefühl ist, ich also eine religiöse Grundstimmung als das Wesentlichste festhalte, die über bloße Ethik hinausliegt.

Während ich den Punkt klar sehe, an dem Schulze Anstoß nimmt, will es mir nicht gelingen, das Entscheidende in den Vorwürfen Herrmanns herauszufühlen. Herrmann findet in meinem Aufsatz einen kräftigen Ausdruck der Mystik. Sofern die Mystik verstandesmäßige Vermittlung und konkrete Aussagen über Gott (etwa über seine Persönlichkeit) geringschätzt, könnte in der Uebereinstimmung gewisser Negationen vielleicht Verwandtes gefunden werden. Jene Ablehnung scheint mir aber in der Mystik aus dem Gefühl von der Unzulänglichkeit aller bestimmten Aussagen gegenüber dem überschwänglichen Gefühl von der Größe und dem Geheimnis Gottes hervorzugehen. Die so entstandene Schätzung der Vorstellungen würde ich katholisch-mystisch nennen. Für mich ist das Problem zunächst rein erkenntnistheoretisch: Wie vollzieht sich der religiöse Prozeß im Bewußtsein? — (hier ist natürlich nur von einem Stück dieses Prozesses die Rede) — welche Mächte bedingen sich in ihm gegenseitig? welche Folgen ergeben sich daraus? Es folgt zunächst die außerordentliche Relativität aller bezüglichen Gedankenverbindungen. Es folgt, daß der Zusammenhang zwischen Vorstellung und Gefühl auf religiösem Gebiete durchaus nicht bloß katholisch, sondern allgemein menschlich und unbedingt notwendig ist; es folgt, daß die Festhaltung des Transzendentalen in der Religion, wie es z. B. Schulze versteht, allmählich eine psychologische Unmöglichkeit werden wird, insbesondere durch Weiterwirkung des Kantschen Grundgedankens, wobei, wie schon gesagt, die Theologie wird folgen müssen. Ich dachte nicht, daß diese Beurteilung des Prozesses der Vorstellungsbewegung spezifisch katholisch sei. Wie aber der Grund zur Ablehnung der Vorstellungen mir ein andrer scheint, als bei der Mystik, so ists wohl auch das religiöse Ziel. Ich hoffte, auf Seite 84 Abschnitt 2 die mystische Form der Religion, die übrigens wohl in jeder höheren Religion, auch im Protestantismus, ihr Heimatrecht hat, für diesen Aufsatz aus

der Debatte ausdrücklich ausgeschieden zu haben; ich meine jene Religionsform, die im unmittelbaren, überwiegend nur Ausnahmeindividualitäten möglichen, rein gefühlsmäßigen Zusammenschluß mit dem Ewigen höchste Entzückung erlebt und sich in diesem Sichversenken genug tut. Mein Ziel war lediglich ein praktisches, nämlich zu fragen: Wie vollzieht sich religiös-sittliches Wachstum? Gewiß bin ich mir auch hier der Relativität des von mir Gesagten bewußt. Im allgemeinen scheint mir jedes Wachstum in jenem Auftrieb begründet zu sein, in dem sich die Führung Gottes in uns offenbart. An diesen Auftrieb allein knüpfen alle Propheten und auch Jesus an, bei denen die höhere Natur so stark vorhanden war, daß schwächere Kräfte durch sie wachsen S. 87 und 88. Es würde überhaupt keine Bezeugung solcher Menschen und ihrer Offenbarungen in unseren Herzen geben, wäre jener Auftrieb nicht da. Sein Vorhandensein und Bewußtwerden wird als Gnade empfunden. Doch ist mir wahrscheinlich, daß er bei manchen Menschen nicht vorhanden, und ziemlich gewiß, daß er bei vielen kaum entwicklungsfähig stark ist. Herrmann sagt selbst S. 151, daß ihm viele Menschen ohne religiöses Gefühl auszukommen scheinen. Das kann natürlich nur allgemein gesagt werden. Im konkreten Falle wird sich kein Mensch über den andern ein Urteil erlauben dürfen. Ist dem aber so, dann bleibt in der Tat für den nicht mit jenem religiösen Gefühl Ausgestatteten alle religiöse Darbietung formal, von außen aufgepfropft, und wird unter gewissen Komplikationen notwendig zum Unglück führen. D. h. also, es gibt Menschen, für die es ein Unglück ist, auf die Bahn zum wenigsten religiöser (damit oft auch sittlicher) Entwicklung gedrängt zu werden. Mir scheint das unabweisbar aus der von Herrmann selbst für wahrscheinlich gehaltenen Voraussetzung zu folgen. Aber nichts liegt mir ferner, als der Masse des Vegetieren in Gewohnheit zu gönnen. Wenig Gedanken schwellen die Brust so, wie der, daß die Menschheit einmal über sich hinaus gehoben werden könnte. Das schließt natürlich den Schmerz über den durchschnittlichen, erschreckenden Mangel an religiöser Kraft nicht aus. Doch denke ich, die meisten ernsten Menschen werden diesen Schmerz gerade über sich selbst zu empfinden reichlich Gelegenheit haben.

Kann man aus meinem Aufsatz folgern, daß ich mir als Ursprung der religiösen Vorstellungen die Willkür, als ihre Gewalt die Gewohnheit vorstellte? Ich dachte S. 75 und 76 deutlich auf die Motive hingewiesen zu haben, aus denen religiöse Vorstellungen entstehen: Volksanlage, umgebende Natur, Einflüsse schöpferischer Persönlichkeiten wirken

zusammen. Ich kenne das Wort Willkür in der Geschichte nicht. Und gerade hier ist oft deutlich zu erkennen, wie die Vorstellungen entstanden sind. Ihre Gewalt aber soll die Gewohnheit sein? An einer einzigen Stelle, S. 82, bemerke ich beiläufig, daß für eine Anzahl Menschen die Macht der Gewohnheit größer ist als die Macht der Erkenntnis, sie also durch jene vor Zweifel und Kritik bewahrt bleiben. Diese Macht der Gewohnheit wird sich gerade in Zeiten des Absterbens gewisser Vorstellungswelten als retardierendes Element äußern. Die Gewalt der Vorstellungen aber besteht in ihrer Anschauungskraft und ist um so größer, je stärkere Gefühlswerte sich mit dem betreffenden Bilde verknüpfen. Das beste Beispiel ist die Vorstellung von Gott als dem liebenden Vater.

Kaum eine andere Frage habe ich mir ernstlicher vorgelegt als die, ob das innere Leben, wie ich es als das, was bestehen bleibt, zu schildern suchte, etwa ein Gebilde der Willkür sei? Glaubte ich doch gerade in dem starren Festhalten überlebter dogmatischer Formen einerseits, wie in manchen Vermittlungsversuchen der modernen Theologie andrerseits Willkür zu sehen. Willkür in dem Sinne, daß die einzelne Idee ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit als die Wahrheit erklärt wird. Hier lag die Frage vor, welche psychologischen Vorgänge der Menschennatur beim religiösen Ringen im allgemeinen wesentlich seien. Dafür scheint es mir keinen andern annähernd objektiven Maßstab zu geben als das wachsende Gefühl dafür, was im Grundwillen aller Ewigkeitsmenschen als das Wesentliche und Gemeinsame hervortritt. Ich habe, allerdings nur kurz, S. 88 darauf hingewiesen. Gibt es sonst noch ein Kriterium gegen Willkür?

Was nun im religiösen Prozeß das Erste und Notwendigste ist, könnte ich nicht besser bezeichnen, als es Herrmann S. 154 tut: „Darum handelt es sich, daß der Einzelne in der Stelle seines Selbstbewußtseins wahrhaftig sei und dadurch eine Freudigkeit des Lebens gewinne, die ihm nichts Anderes geben kann.“ Das ist das, was ich S. 85 unter dem Hören auf die Stimme des Vaters verstehe, die eben nirgend anders, als in der Stille des Selbstbewußtseins zu hören ist. Ja, alles S. 84—86 Gesagte bezieht sich irgendwie darauf. Das Vertrauen hiezu ist für mich der Glaube, wie ich ihn in der Anmerkung S. 74 andeute, eben der, um dessentwillen ich gegen den andern im Aufsatz besprochenen Glauben kämpfe. Gewiß nenne ich den vorwiegend katholisch, und sage das S. 77 ausdrücklich. Wobei nur wird zugestanden werden müssen, daß es bei uns fast überhaupt keinen andern gibt,

ja mehr noch, daß er notwendig war und teilweise noch ist, obwohl er allmähliche Entfremdung bedeutet. Zu dem Artikel hat mich aber die Ueberzeugung getrieben: „daß die öffentlich in den evangelischen Kirchen begünstigte Religion der Katholizismus in seinen härtesten Formen ist.“ Ich hatte gehofft, er sollte ein Zeugnis gegen die Verwirrung sein, die dadurch angerichtet wird. Aber nicht nur durch die „öffentlich begünstigte Religion“. Ich für meinen Teil komme nicht darum herum, daß auch ein gut Teil der modernen Theologie trotz aller „Umbildung der Glaubensvorstellungen“ (Schulze S. 229) darin befangen ist. Die Befreiung für die Theologie — (die Praxis mag später nachfolgen) — sehe ich im entschlossenen Zurückgehen auf die psychologische Analyse, sowie in der radikalen Lösung vom transszendenten Glaubensobjekt und — es sei gestattet, gleich hier darauf hinzuweisen — von der Historie, ich meine vom sogenannten „historischen Christus“.

Georg Klepl.

[Die Zeitschrift für Religionspsychologie.]

Die seit 1. April 1907 erscheinende Zeitschrift für Religionspsychologie (monatliche Herausgabe von Heften im Umfang von etwa 3 Bogen; Herausgeber Oberarzt Dr. Joh. Bresler, Lublinitz in Schlesien und Pastor G. Vorbrodt, Alt-Jeßnitz; Verlag Carl Marhold, Halle a. S.; Preis 10 Mk. pro Jahrgang) will eine empfindliche Lücke im gegenwärtigen wissenschaftlichen Betriebe ausfüllen. So anerkennenswert heute Religionsgeschichte und Systematik arbeiten, so befriedigt doch, wie der Einführungsartikel wissen läßt, solch akademischer Hinweis in die Vergangenheit oder eine Darstellung ohne exakte Analyse der Empirie nicht auf die Dauer. Religion liegt in der Tiefe der Seele; darum kann nur Religionspsychologie zunächst das wissenschaftliche Mittel sein, unserer Zeit und unseren Gewissensnöten aufzuhelfen. Der Arbeitsplan soll die Religionspsychologie, d. h. die Tatsachen der individuellen und sozialen Psychologie, die Entwicklung und das Verhalten des religiösen Lebens bei beiden Geschlechtern und in verschiedenen Lebensaltern umfassen, sodann die Anomalien des religiösen Lebens, die hypernormalen Steigerungen und Schwankungen wie das hypernormale Fehlen, endlich die Pflege und Lehrbarkeit der Religion und die Ermittelung der Gesetze einer gesunden Religionspflege, der Psychagogik der praktischen Theologie.

Ich brauche es hier nicht als meine Aufgabe zu betrachten, alle Ar-

tikel der bereits erschienenen Hefte kritisch zu prüfen. Es soll nur der programmatischen Ausführungen gedacht werden. Grade in dieser Beziehung wird auch der den heuristischen Wert der Religionspsychologie anerkennende Religionsphilosoph und Dogmatiker keine ungetrübte Freude an dem neuen Unternehmen haben. Ich fürchte, daß die Art, wie hier die Religionspsychologie angefaßt wird, die auf diesem Gebiet schon vorhandene Unklarheit nur noch größer machen wird. Weder erhält man ein klares Bild von dem, was nun einmal unter Religionspsychologie verstanden werden soll, noch kann man ersehen, ob Vorbrodt eine philosophische, d. h. nun aber eine erkenntnistheoretisch sicher abgegrenzte Einsicht in die Tragweite der religionspsychologischen Methode besitzt. Ja was er vorträgt, — von der zweifellos auf Mißverständnissen ruhenden Polemik gegen Systematiker wie Herrmann u. A. sehe ich ab — läßt nicht vermuten, daß ihn sichere erkenntnistheoretische Ueberlegungen leiten. Wenn er es als echten Kritizismus hinstellt, erst einmal das Handwerkszeug der Erkenntnis zu untersuchen (die Psychologie), ehe man das Erkennen selbst prüft, so zeigt diese Aeußerung, daß der echte Kritizismus doch nicht zu Worte gekommen ist. Denn die psychologisch-erkenntgenetische und die erkenntnistheoretische Fragestellung haben begrifflich überhaupt nichts mit einander zu schaffen. In der Erkenntnistheorie handelt es sich um eine Selbsterkennung des Logischen. So wenig aber die Psychologie der von ihr begrifflich unabhängigen Erkenntnistheorie entraten kann, so wenig es möglich ist, auf rein empirischem Wege, durch Häufung von Tatsachen u. dgl. mehr, zu geltenden Werten zu gelangen, vielmehr die Frage nach der Geltung durch den Hinweis auf die allgemeingültigen, dem Denken einwohnenden Begriffe beantwortet wird, so kann man auch nicht durch die bloße Religionspsychologie (oder biblische Psychologie) richtig theologisches Denken lernen und einen theologisch-religiösen Neubau errichten, mit ihrer Hilfe direkt systematische Momente gewinnen und die Dogmatik legitim entfernen. Denn die Religionspsychologie bleibt, sofern man sie nicht reinweg den naturwissenschaftlichen Disziplinen einordnen und also theologisch völlig unbrauchbar machen will, eine bloße Beschreibung der religiösen Bewußtseinserscheinungen, ohne daß sie von sich aus Geltungsnormen und Qualitätswerte beschaffen könnte. Grade auf die entscheidende religiöse und dogmatische Frage nach dem Wahrheitsgehalt bleibt die Religionspsychologie wie jeder Empirismus die Antwort schuldig. Und wie Vorbrodt die doch auch von ihm nicht ignorierte Wahrheitsfrage oder die Frage nach dem Geltenden beantworten will, ohne die zunächst so mäch-

tig in den Vordergrund geschobene Religionspsychologie wieder zurückzuschieben, bleibt unersichtlich. Was Vorbrodt gegen Herrmann vorbringt (S. 15) ist, ganz abgesehen davon ob er Herrmann richtig interpretiert, charakteristisch für die schwebende Haltung des Begriffs Religionspsychologie und für die weitgehenden Ansprüche, die man ihr auf den Weg mitgibt. Die rein psychologische Fragestellung führt aber zu einem kritiklosen Verfahren, oder, was auch an Artikeln der ersten Hefte gezeigt werden könnte, zu einem Spielen mit formalen Analogien und schließlich zu einer den Wahrheitsgehalt des Christentums selbst vernichtenden Auflösung der religiösen Zentralbegriffe. Will die Religionswissenschaft oder Dogmatik noch Normwissenschaft bleiben, wird sie mit einer runden Ablehnung antworten müssen. Dem Pädagogen und Seelsorger mag die Erkenntnis der religiösen Psychologie in ihren mannigfachen Gestaltungen wertvolle Dienste leisten; die systematische Wissenschaft kann mit der bloßen Religionspsychologie nichts anfangen und die Theologie braucht in ihr nicht eine epochemachende Entdeckung zu feiern. Nicht das wird beanstandet, daß überhaupt eine Zeitschrift sich in den Dienst der Religionspsychologie stellt; Untersuchungen über die Entwicklung des religiösen Lebens, über pathologische Erscheinungen u. s. w. sind stets willkommen. Nur dagegen muß man sich wenden, daß eine deutliche und sachlich begründete Kompetenzabgrenzung nicht stattgefunden hat, daß die neue mit einem psychiatrisch-psychologischen Begriffsmaterial arbeitende Wissenschaft Ansprüche erhebt, die sie nicht durchsetzen kann, und ohne klärende erkenntniskritische Erwägungen auf den Plan tritt. Da ist die Gefahr groß, daß Verwirrung statt Klärung das Ergebnis ist. Nur von einer ihrer engen Grenzen sich bewußten Religionspsychologie darf man brauchbare Erfolge erwarten. Die entscheidenden theologischen Fragen zu lösen, ist sie überhaupt nicht in der Lage. Otto Scheel.

[Religionspsychologie und Dogmatik.]

Scheel hat S. 149 f. die These vertreten, daß Religionspsychologie neben Dogmatik, aber nicht in Dogmatik Berechtigung habe und zwar als Antithese gegen Mulert in Kiel, der S. 62 f. behauptete, daß die Dogmatik psychologischer werden müsse; genauer hat Mulert es frei gestellt, ob die Psychologie neben oder in der Dogmatik einen Platz finde, aber nicht bestimmter angegeben, wie er sich den Psychologismus der Dogmatik denkt, ja im Prinzip scheinbar die psychologische Theologie der praktischen Theologie ins Gewissen geschoben. So gewiß

der letzteren Art von Psychologie die Aufgabe der angewandten, die am kürzesten als Psychotechnik oder Psychagogik bezeichnet wird und streng zu unterscheiden ist von der angewandten Psychotheorie, der eigentlichen spezifischen Religionspsychologie zufällt, so gewiß hat auch die Dogmatik an den Untersuchungen der Religionspsychologie im engeren Sinn teilzunehmen. Es ist dankenswert, daß Scheel diese für die moderne Dogmatik vielleicht wichtigste Frage nach dem Verhältnis von dieser und der Religionspsychologie nicht in der Unbestimmtheit von Mulert hat liegen lassen.

Im Einzelnen trägt Scheel Bedenken, die Psychologisierung der Dogmatik konsequent durchzuführen, da dieselbe sonst zu einer empirischen Beschreibung der verschiedenen Seelenzustände zusammenschrumpfe, und dadurch die Aufgabe so ziellos werde wie die der empirischen Beobachtung. Dadurch werde die „Erzeugung normativer Lehre im Zusammenhang der Existenzbedingungen des dogmatischen Begriffs“ als Aufgabe der Dogmatik verhindert. Es ist zunächst ohne weiteres zuzugestehen, daß die Dogmatik den normativen Glauben darzustellen hat, ebenso wie etwa die Physiologie nicht Pathologie, und die Psychologie keine Psychiatrie ist. Aber wie will man außer im Rahmen der Psychologie die Linien des normalen Glaubens an Gott bez. an Christum ziehen als eines Vorgangs, dem allerdings ein Inhalt entspricht, der aber zunächst und zumeist grade als evangelischer eine Form[1]) seelischen Geschehens, etwa des Vertrauens ist. Psychologie ist der tragende Untergrund für die Glaubenslehre, so gewiß die Chemie nirgends und doch überall in der Physiologie vorhanden ist. Der Normaltypus des Glaubens aber, der vielleicht in allerlei Störungen und Schwankungen oscilliert, hebt sich von selbst ab von den psychikalischen (bewußten) und psychischen (unterbewußten) Tatsachen, und jeder Maßstab eines Normalglaubens ist in Wirklichkeit nicht sowohl aus der Erkenntnistheorie oder Religionsgeschichte gewonnen, wie man in Selbsttäuschung wähnt, sondern zunächst aus einer unbewußt und vielleicht unbedacht entworfenen Psychologie. Es ist höchst erfreulich, daß Herrmann in seinem Aufsatze über die Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart S. 172 f. dieser Zeitschrift in die psychologische Umschreibung des Glaubens aus dem Antipsychologismus der bloßen Ethik und Erkenntnistheorie sich vertieft; außer bei Herrmann sind mir noch zwei Dogmatiker

---

[1]) Ueber diesen Punkt habe ich mich ausfürlich geäußert in einem Aufsatz „Zur Religionspsychologie: Prinzipien und Pathologie.“ Theol. Studien u. Krit. 1906 S. 251 ff.

bekannt, die psychologische Ansätze für die Dogmatik bekunden, verschieden in ihren sonstigen Positionen, aber einig in dem Kardinalpunkt, der der Angelpunkt der zukünftigen Theologie werden muß, wenn wir nicht mit der empirisch gerichteten Wissenschaft der Neuzeit Zusammenhang und bei derselben Ansehen verlieren wollen. Jene zwei Dogmatiker sind Otto Ritschl und Friedrich Walther, die beide die Religionspsychologie fordern, der erstere mehr methodisch, indem er die Dogmatik als Wissenschaft nur gelten lassen will, wenn sie exakte Psychologie treibe, der Andere mehr inhaltlich, indem er vom Lebensmut aus die Tatsachen des religiösen Lebens umschreibt und so vielleicht unbewußt in meine religionspsychobiologischen Bestrebungen einlenkt.

Im Weiteren ist es wohl bei Scheel eine Unbedachtsamkeit des Augenblicks, die Empirie, die heute die Grundlage aller wirklichen Wissenschaft ist, der Ziellosigkeit zu beschuldigen. Es kommt nur darauf an, was man unter Empirie versteht, und wie man sie handhabt. Daß die psychologische Fragestellung der Illusion ausliefere, ist wenigstens für die psychologische Fachwissenschaft gelinde gesagt eine Unrichtigkeit; die moderne Psychologie hat doch erst jetzt festen Boden gewonnen, nachdem sie mit exakten Methoden die Empirie herausgestellt hat. Wenn Scheel aber mit den immer neuen Registrierungen, die sich der Glaube gefallen lassen müßte, die Experimentaluntersuchungen der amerikanischen Religionspsychologie über personelle Differentiellitäten des Glaubens im Alter, Geschlecht, Beruf meint, so darf ich versichern, daß solche Untersuchungen den normalen Glauben nur sichern, klären, bereichern, einordnen in den übrigen psychikalischen Tatbestand, aber nicht auflösen und ins Uferlose zerren. Die Schwankungen und Störungen des Glaubens gehören vielleicht gerade zu dem Normaltypus, den wir in unserer dem Absolutismus abgerückten und den Relativitäten aufgeschlossenen Wissenschaft der Gegenwart nur nicht versteifen und versteinern lassen dürfen in Logizismus und Historizismus[1]).

Wenn aber Scheel den Psychologismus um der Wahrheitsfrage der Dogmatik willen ablehnt, so dürfte sich diese ohne einen Federstrich lösen, wenn erst einmal die Tatsachenfrage der Religionspsychologie aufgeworfen und mehr und mehr beantwortet ist. Indes wie dem auch sei, Dogmatik ist nicht Religionspsychologie, aber ohne den roten Faden

---

[1]) Die Notwendigkeit, den Historizismus der Religion durch den Psychologismus zu ergänzen, hat Wundt durchschlagend nachgewiesen in seiner Völkerpsychologie, Bd. 2: Mythus und Religion, Teil 1, S. 527 f.

der Psychologie kommt oder bleibt die Dogmatik im Argen, im Alten. Dagegen wird die zukünftige, modernen Ansprüchen genügende Dogmatik nicht länger Prolegomena der Religionspsychologie entbehren können, ebenso wie die Physiologie die Grundbegriffe der Chemie vorausschickt. Neben dieser psychologischen Einleitung wird ohne Zweifel eine prinzipielle Untersuchung über Aufgabe und Ziel der Dogmatik erforderlich sein, ja diese Untersuchung wird jene psychologische Einleitung bestimmen und befruchten, aber wiederum umgekehrt die Psychologie der Dogmatik manches Licht aufstecken. Diese Psychologie darf aber nicht eine Selfman-Psychologie sein; solche selbstgemachte der Mediziner bereitet der Fachpsychologie schon genug Befremden und Mißverständnis. Es dürfen die Theologen, die doch mit der Philosophischen Fakultät in engerem Zusammenhang stehen, nicht ebenso abirren von der geordneten und geklärten Arbeit der Mutterwissenschaft; nur durch solche Anlehnung der Religionspsychologie an die Allgemeinpsychologie lernen wir und fördern die letztere, wie die Theologie Großes leistete durch Anschluß an Philologie, Geschichte und Philosophie.

Schließlich möchte ich auch hier auf den Horror hinweisen, den die moderne Wissenschaft vor jedem „Dogmatismus" mit Recht empfindet, und im Interesse unserer sogenannten Dogmatik dringend bitten, meine Vorschläge nachzuprüfen, die auf Fundamentierung einer christlichen Lebenslehre hinauslaufen. An Literatur kann ich der Einfachheit halber auf die seit 1. April erscheinende Zeitschrift für Religionspsychologie hinweisen, namentlich auf meinen Artikel über Biblische Religionspsychologie. Gustav Vorbrodt.

Auf Vorbrodts Auseinandersetzung mit mir brauche ich nur ganz kurz zu antworten; ich darf in der Hauptsache auf meine Besprechung der Zeitschrift für Religionspsychologie verweisen. Vorbrodt scheint auch in seiner Entgegnung keine ausreichende begriffliche Zergliederung gegegeben zu haben. Er erwartet von der Beantwortung der Tatsachenfrage der Religionspsychologie die Lösung der Wahrheitsfrage. Dann kann also die Religionspsychologie die Dogmatik ersetzen. Daß aber hier von der Tatsachenfrage etwas Unmögliches verlangt wird, habe ich oben zu zeigen versucht. Zwar Vorbrodt unterscheidet nun doch die Dogmatik von der Religionspsychologie. Aber auf grund wovon? Wenn die eigentlich dogmatische Frage von der Religionspsychologie beantwortet werden kann, wozu dann noch eine besondere Dogmatik? Das ist ein innerer Widerspruch. Sodann: Vorbrodt spricht von einem sich von

selbst abhebenden Normaltypus des Glaubens. Wie aber soll man aus der bloß deskriptiven Psychologie einen Normaltypus gewinnen? Mit welchem Recht lehnt man die mystische oder gesetzliche, die mönchische oder buddhistische oder eine andere Frömmigkeit ab zu gunsten einer besonderen, einzigen? Die Religionspsychologie kann hier keinen Normaltypus, der Maßstab wäre, bieten; für sie existieren nur die verschiedenen Frömmigkeitsarten. Doch zunächst genug! Vorbrodt gibt ja die Notwendigkeit der Dogmatik und einer normativen Darstellung zu.

Otto Scheel.

[Die wissenschaftlichen Aufgaben der evangelischen Kirche.]

Es ist ein alter Satz und keine Erfahrung hat ihn widerlegt: Imperium facile his artibus retinetur, quibus initio partum est. Der Satz gilt in besonderer Bedeutsamkeit von unserer evangelischen Kirche. Wer wollte leugnen, daß es sich für sie darum handle, ihre Herrschaft zu behaupten oder gar wieder zu gewinnen? — in dem Sinne nämlich, daß sie, im Mittelpunkt der geistigen Bewegung der neuen Welt stehend, alle Wahrheit von sich ausströmen läßt und wieder in sich aufnimmt, daß jeder Schritt auf irgend einem Gebiete zugleich ein Schritt zur Vollendung des Reiches Gottes ist. Es hat unserer Kirche an Schwankungen zwischen Macht und Unmacht nicht gefehlt. Sie hat schon manche Krise überstanden. Sie hat in mancher Not den Mut nicht verloren, wo ihr die ganze gebildete Welt den Untergang zu weissagen schien. Sie hat ihre Kraft da am glänzendsten erwiesen, wo man es am wenigsten erwartete. Sie hat sich zu Zeiten aus ihrer inneren Lebensfülle verjüngt, in denen jeder Saft vertrocknet schien. Sie hat den Krieg aller gegen alle in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts überwunden. Sie ist aus ihrem dogmatischen Starrkrampf durch Spener und seine Freunde ins lebendige Leben wiedergeweckt worden. Sie war durch die Aufklärung zwar in Schatten gestellt und wurde von den erleuchteten Geistern vornehm von oben herab angesehen und behandelt, aber aus den Herzen und Gemütern des deutschen Volks war sie nicht gerissen, und sie hat ihren Ehrenplatz wieder eingenommen, sobald es sich nicht mehr um geistreiches Spiel in Kunst und Poesie, sondern in blutigem Ernst um die nationale Existenz und Freiheit handelte. Sie hat seither intellektualistischer Einseitigkeit gegenüber die Realität ihres religiösen und ethischen Lebens und gegen oberflächliche Neubildungen ihr gutes historisches Recht behauptet. Und eben in den letzten Dezennien hat sie einen neuen Anlauf genommen; sie ist in unruhigem Drängen

und Treiben nach etwas, nach einer neuen Gestaltung, deren bestimmtes Bild noch nicht gefunden ist. Nur so viel ist klar, daß es sich für die evangelische Kirche darum handelt, Verlorenes wiederzugewinnen, ihre Herrschaft wieder auszudehnen, ihrer Existenz sicherer und gewisser zu werden. Man denke hier zunächst nicht an ihre äußere Existenz, nicht an ihre Beziehungen zum Staat, nicht an die Gefahren, die ihr von römischer Staats- und Kirchenkunst drohen mögen. Denn so wichtig das ist, so sind es doch nur äußere Symptome für einen Zustand, der tiefer und umfassender erkannt sein will. Die evangelische Kirche fühlt, daß sie aus der zentralen Stellung, die ihr von Rechts wegen gebührt, herausverschlagen ist, und fürchtet, noch weiter verschlagen zu werden. Ein großer Teil ihrer Glieder, die in dem Banne der industriellen, kommerziellen und finanziellen Bestrebungen leben, ist innerlich vollständig von ihr abgelöst. Das höhere Leben in Wissenschaft und Kunst breitet sich über weite Gebiete aus, ohne von ihrer Existenz Notiz zu nehmen. Die Naturwissenschaften insbesondere finden innerhalb ihres Gebietes fast gar keinen Anknüpfungspunkt für ein Interesse an den Lehren und dem Leben der Kirche.

Wie soll da geholfen werden? Durch welche Mittel soll die evangelische Kirche ihre Herrschaft wieder erobern? Soll sie bei der Kirche in die Schule gehen, die schon mehr als ein Meisterstück von ihrer Kunst, zu herrschen und die Herrschaft zu erhalten, abgelegt hat? Jeder Versuch dazu hat gezeigt und wird zeigen, daß sie dazu zu schwach ist, und daß ihre Herrschaft auf andern Dingen ruht als auf Kirchenordnungen und Gesetzen. Vielmehr muß sie heutzutage mehr als je das oben zitierte Wort Sallusts beherzigen. Die evangelische Kirche aber hat sich gegründet auf die innerlichste Erfahrung und tiefste Ueberzeugung des Gemüts; sie hat sich ausgebreitet durch die rein geistige Macht des Wortes; sie hat sich konsolidiert, weil sie als ihren Eckstein die einem jeden verständliche und für jeden zu erprobende Wahrheit hinstellte.

In den großen, einfachen Lehren der Reformatoren fanden die verschiedensten Geister das, was sie gesucht; es war, als hätte man ihnen den unbekannten Gott verkündigt, dem sie unwissend Gottesdienst taten. Nimmermehr wäre die Reformation mit so wunderbarer Schnelligkeit zu unbesiegbarer Stärke herangewachsen, wäre ihr nicht auf allen Gebieten der lebendigste Forschungstrieb entgegengekommen und hätte sie nicht im Kern der Sache mit der Gesamtheit des damaligen wissenschaftlichen Lebens in freundlichstem Verhältnis gestanden. Von einer Universität ist sie ausgegangen, durch Disputationen ist sie bekannt ge-

worden, durch kritische und historische Forschungen ist sie von Schritt zu Schritt vorwärts gedrängt worden — und in ihre Anschauungsweise wurden auch die Gegner hereingezogen. Der Hauptkampf ist in wissenschaftlicher Form und mit wissenschaftlichen Waffen zu Ende geführt worden. Nur im Gefolge der wissenschaftlichen Kämpfer erscheinen die diplomatischen und kriegerischen Gestalten, nur als eine unfertige Geburt der Not die Kirchenordnungen und Kirchenverfassungen des 16. Jahrhunderts. Lebendiger Wahrheitsdurst und eine sich befreiende Wissenschaft — das sind die Bedingungen und Mittel, durch die die evangelische Kirche ihre Existenz sich gegründet hat, und diese müssen es auch sein, durch die sie sich erhält.

Ein lebendiger Wahrheitsdurst scheint auf den ersten Blick vorhanden. Auf dem Gebiet des historischen Wissens und der Naturforschung ist er da. Auch auf den der Kirche nahe stehenden Gebieten ist die Produktivität groß, und wäre die Streitlust das Maß des Wahrheitstriebes, so könnte unsere Zeit keine besseren Auspizien wünschen. Allein gerade auf theologischem und kirchlichem Gebiet hat sich offenbar der Horizont zu sehr verengt. Das Interesse hat sich auf einen kleinen Raum konzentriert. Einzelne Fragen absorbieren die Aufmerksamkeit. Und das sind nicht bloß die leidigen Zeitfragen, sondern auch bei der Theologie, die sich mehr mit spekulativen Problemen beschäftigt, dürfte der Vorwurf nicht ungerecht sein, daß sie sich gegen vieles gleichgültig verhält und den großen Zusammenhang des Wissens aus den Augen zu verlieren droht. Allein es ist nicht bloß die Beschränkung des Gesichtskreises, was den echten Wahrheitsdrang verkümmert, es ist ein Erlahmen des Triebes überhaupt. Ein wirklich lebendiges Interesse ermüdet nicht, alles in seinen Bereich zu ziehen, immer aufs neue wieder auf die höchsten Prinzipien zurückzugehen, um durch neu entdeckte Wahrheit der schon besessenen gewisser zu werden. Statt dessen gibt es sicherlich weit mehr Skeptizismus, als man glauben möchte, der zum voraus weiß, daß er doch nicht zur Erkenntnis und Gewißheit kommt: den Skeptizismus der wissenschaftlichen Feigheit. Allein neben jener Beschränktheit und dieser Mattherzigkeit geht doch ein lebendiger Drang durch die Zeit.

Solchem Wahrheitsdrange aber muß Wissen geboten werden — und hier liegt die Aufgabe der evangelischen Kirche, von sich aus diesen Drang zu befriedigen. Die Forderung wird an sie gestellt, die universelle Stellung einzunehmen, die ihr gebührt. Wie könnte sie auch anders den wirr durcheinander strebenden Richtungen der Gegenwart

einen Mittelpunkt geben wollen? Aeußerlich vermag sie es nicht. In regierender Weise leiten und lenken kann und soll sie nicht. Sie muß eine einfachere Weise haben, die Geister zu beherrschen. Und diese ist die Wissenschaft, das eigentliche Reichskleinod und Zepter der evangelischen Kirche — die Theologie im rechten und hohen Sinne des Wortes, als die Herrin und Königin der andern Wissenschaften, als die wahre Zentralwissenschaft, die den übrigen Partikularwissenschaften zum Bewußtsein bringt, daß sie einer höheren Ergänzung und Zusammenfassung bedürfen. Freilich damit allein ist noch nicht geholfen. Nur die Liebe erbaut, und der wissenschaftlichen Tätigkeit geht zur Seite die praktische. Aber der rechte Geist und Sinn kann der praktischen Tätigkeit doch nur von der Theorie kommen; und darum, wer eine Wissenschaft in diesem Sinne hervorzurufen oder auch nur vorzubereiten vermöchte, hätte der evangelischen Kirche einen großen Dienst geleistet.

Adolf Henschel.

Zur freundlichen Beachtung! Der dritte (Schluß)Artikel von Herrmann über die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart folgt im nächsten Hefte. Die Frage der Religionspsychologie wird am 11. Oktober in Marburg Gegenstand eingehender Verhandlungen sein; wir hoffen den Ertrag davon noch im Novemberheft unsern Lesern darbieten zu können.

Die Herausgeber.

Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart.

Von

Prof. D. Wilhelm Herrmann, Marburg a. L.

---

2. Die Aufgabe. Fortsetzung und Schluß.

Die Religion entsteht in dem Verlangen nach einer Wirklichkeit, von der wir uns völlig abhängig wissen können, sobald wir uns einer solchen Macht bewußt werden. Dieser Satz unterscheidet sich von der bekannten Lehre Schleiermachers in zwei Beziehungen.

Wir wissen erstens nichts davon, daß in jedem Menschen das Bewußtsein reiner Abhängigkeit vorhanden sei und als ein Element seiner Existenz erfaßt werden könne. Schleiermacher hatte richtig beobachtet, daß der Gedanke völliger Abhängigkeit in der Religion lebe. Aber durch das ebenso richtige Streben, die Religion, deren er sich bewußt war, zu den anderen Richtungen seines Lebens in Beziehung zu setzen, ließ er sich dazu verleiten, in ihr eine ebenso in jedem menschlichen Bewußtsein nachweisbare Art seiner Betätigung zu suchen wie das Wissen und das Wollen. So geriet er auf die abstruse Konsequenz, daß das Gefühl selbst in seinem Unterschied vom Wissen und Wollen die Wirklichkeit der Religion sei. Dem Wissen und Wollen gehe beständig ein Zustand des Bewußtseins voraus, worin es sich noch nicht sein Objekt gegenüberstelle, sondern in unbestimmter Erregtheit unermeßliche Möglichkeiten des Wissens

und Wollens einschließe. Es hat nicht an Theologen gefehlt, die auch das als eine wissenschaftliche Rettung der Religion begrüßten. In Wahrheit war dabei die Religion, wie Schleiermacher selbst sie kannte, vergessen. Alle Elemente der Religion sind so, wie sie ihr selbst angehören, nur dem Frommen sichtbar. So hatte Schleiermacher selbst in den „Reden über die Religion" sie beschrieben, als durch ihre Verborgenheit in dem inneren Leben des Einzelnen gegen jede Profanation geschützt. Wir kehren wieder zu diesem richtigen Anfang zurück und sehen deshalb in dem der Religion angehörigen Gedanken völliger Abhängigkeit des Menschen einen Ausdruck des religiösen Erlebnisses, aber nicht die Bezeichnung eines Faktums, das an jedem Menschen konstatiert werden könnte.

Damit ist die zweite Abweichung von der späteren Theorie Schleiermachers eng verbunden. Die völlige Abhängigkeit, die ein Element der Religion sein soll, muß uns als unser eigenes Erlebnis bewußt werden. Aber die völlige innere Abhängigkeit kann sich in uns nur vollziehen in der Form der reinen Hingabe an eine Macht, der gegenüber uns jeder Widerstand unmöglich wird. Schleiermacher hat diese Erkenntnis, daß die völlige Abhängigkeit als ein Element der Religion freie Hingabe bedeuten muß, früher berührt, indem er als den Sinn des Universums die Liebe nannte. Aber dieser Gedanke ist bei ihm nicht weiter entwickelt. Handelt es sich in der Religion um die freie Hingabe an eine Macht, die uns innerlich überwindet, so ist sie zwar von der Sittlichkeit insofern unterschieden, als sie reine Abhängigkeit ist. Wir können sie uns nicht selbst geben, wie wir den guten Willen in uns selbst erzeugen sollen, sie ist vernichtet, wenn das Bewußtsein davon erlischt, daß sie Gabe ist. Aber sie ist auch nicht vorhanden, wenn nicht der Wille zur Freiheit unlöslich mit ihr verbunden ist. Sie ist immer Betätigung des auf das Gute gerichteten Willens oder Sittlichkeit. Und zwar gilt das nicht nur deshalb, weil der religiöse Gemütszustand immer zugleich als in relativer Ruhe oder als Religion im engeren Sinne, und als in relativer Bewegung oder als religiös motiviertes Handeln aufgefaßt werden kann

(vergl. Christl. Sitte, hsg. von Jonas, S. 24). Denn auf solche Weise kommt nicht zum Ausdruck, wie in dem religiösen Erlebnis der durch den sittlichen Gedanken bestimmte Wille mitwirkt. Wenn ein Mensch sittlich ernst wird, muß er auf die Frage kommen, wie für ihn der Schein des Lebens, in dem er sich beständig bewegt, zur Wahrheit werden könne. Das ist nur möglich in dem Bewußtsein reiner Hingabe in völligem Vertrauen. Nur dann, wenn wir uns frei hingeben können, haben wir wirklich uns selbst. Nur in diesem Vorgang sind wir alles uns Fremde los. Aber zugleich ist dieser Vorgang allein die Abhängigkeit des Lebendigen weil sie in dem eigenen Wollen sich vollzieht. Ist nun die Religion dieses Bewußtsein reiner Hingabe und deshalb der inneren Abhängigkeit des Lebendigen, so wird in ihr ein Bedürfnis gestillt, das in dem sittlich ernsten Menschen entsteht und ihm keine Ruhe läßt, das Bedürfnis, daß er in seinem menschlichen Leben wahrhaftig werde. Er ist es in dem Moment, wo er in freier Hingabe sein Selbst gefunden hat.

Vor allem also ist die Religion mit dem sittlichen Wollen verbunden in dem Bedürfnis, in dessen Regung sie allein entstehen kann und immer neu entstehen muß. Das sittliche Wollen bedeutet Wahrhaftigkeit des Wollens. Wo es anfängt, sich zu regen, muß es dem Menschen unerträglich werden, wenn er zwar sich selbst behaupten, aber doch nicht seine innere Selbständigkeit sich zur Aufgabe machen will. Daß er dies will, ist immer der Sinn des sittlichen Verhaltens. Aus dem Antrieb dazu geht nun aber auch das religiöse Bedürfnis hervor. Indem er sich das Selbst zur Aufgabe macht, meint er es bereits zu besitzen. Diese Vorstellung von seinem eigenen Selbst trägt das Leben jedes einzelnen Menschen. Sie begleitet auch das Wollen, das in der Handlung ein die gegenwärtige Situation beherrschendes Selbst erzeugen will. Alle Bemühungen, dies zu verschleiern, wie sie Cohen in seiner Ethik anstellt, sind vergeblich. Er kann nicht umhin, davon zu reden, daß das sittliche Wollen sich ansieht als ein Wollen, das sich selbst hervorbringt, also dasselbe voraussetzt, was es sich zur Aufgabe macht. Daß in ihm dieses Bewußtsein innerer Selbständigkeit oder wahrhaftigen Lebens sich durchsetze,

ist also ein unleugbares Bedürfnis des Menschen, in dem die sittliche Erkenntnis erwacht. In dieser inneren Situation entsteht der Impuls zur sittlichen Handlung, aber es entsteht auch das Verlangen, daß die Vorstellung des eigenen Lebens, von der unsere ganze Existenz getragen ist, sich nicht in Schein auflöse, daß also unser Lebensgefühl wahr sei. Dieses Bedürfnis ist die Wurzel der Religion in uns. Wahr ist unser Lebensgefühl aber nur dann, wenn wir in der Wirklichkeit, die unsere Existenz bestimmt, nicht mehr etwas uns Fremdes zu sehen brauchen, dessen Gewalt die Vorstellung unseres eigenen Lebens zur Täuschung macht. Es gibt keine allgemeingültige Erkenntnis, die diesem Kern unserer individuellen Existenz seine innere Festigkeit verschaffen könnte. Keine Wissenschaft kann uns als Individuen retten. Aber wir hätten das gewonnen, wir fühlten uns in Wahrheit als lebendig, wenn wir zu reiner Hingabe an eine Wirklichkeit, die wir nicht abweisen können, befreit wären. Ständen wir in der Ruhe einer solchen freien, also völligen Hingabe, so wäre alles Wirkliche, das unsere Aktivität einschränkt, dennoch ein Teil unseres Selbst geworden. Denn es entstände notwendig die Vorstellung, daß wir auch unter diesem Druck eine eigentümliche Form unseres Lebens gewinnen. Die grenzenlose Unsicherheit unserer Geschicke würde sich in eine unerschöpfliche Fülle unserer eigenen Existenz verwandeln. Der Anfang der Religion in uns gestaltet sich also weiter zu der Sehnsucht nach einer solchen Erfahrung und zu dem Schmerz, daß sie uns fehlt. Dies Zweite tritt dann notwendig ein, weil wir es nicht in unserer Gewalt haben, uns die unser individuelles Leben wahrhaftig machende Erfahrung selbst zu geben. Sie ist ja nicht durch Gedanken zu gewinnen, deren ewiges Recht wir einsehen, sondern muß in der Verborgenheit des individuellen Lebens aufgesucht werden. Wir können sie nur erleben, wie unsere individuelle Existenz selbst. Sowie wir sie daher Andern nachweisen wollen, droht sie uns selbst zu entschwinden.

Aber das können und müssen wir um der sittlichen Reinheit willen, daß wir nach dieser Erfahrung, die wir tatsächlich suchen, nun wirklich mit Ernst suchen, d. h. in der Wirklichkeit,

deren wir uns bewußt sind. Wir verlassen den Weg der Wahrheit, wenn wir sie uns einbilden wollen, wenn wir gar aus unserm Bedürfen ein Postulat machen, dem die Wirklichkeit gehorchen müsse. Aber wir werden ebenso unwahrhaftig, wenn wir die Sehnsucht nach wahrhaftigem Leben in uns verklingen lassen, ohne je ernstlich nach der Erfahrung gefragt zu haben, die sie allein befriedigen kann. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß diese Frage nach der Erfahrung, die allein das religiöse Bedürfnis stillen kann, wiederum durch die sittliche Erkenntnis die Richtung auf ihr wirkliches Ziel findet. Denn dem Menschen, der frei sein will, kann es nicht verborgen bleiben, daß er nur Einem sich rein hingeben kann, der Macht des Guten, die er als auf ihn wirkende Güte erfährt. Die Mannigfaltigkeiten der religiösen Erfahrung erscheinen zunächst unübersehbar. Wir können die Macht, der wir uns rein hingeben, in der Natur oder in der Geschichte aufsuchen, in der Ahnung eines Universums oder in der unbeschreiblichen Erregung eines Moments. Aber eine Erfahrung, die das religiöse Verlangen sättigt, wird uns doch nur in einem Erlebnis gewährt, das mehr ist als ein überwältigendes Gefühl. Die sittliche Erkenntnis erst, in der wir frei sein wollen, macht uns der reinen Hingabe fähig. Der wirklich religiöse Gemütszustand muß also so beschaffen sein, daß aus der inneren Ergriffenheit die Handlung hervorgeht, in der wir Schranken unserer Selbständigkeit überwinden wollen. Wir können uns nur der Macht völlig hingeben, in deren Gewalt über uns sich unser Wille zur Freiheit vollzieht. Das können wir allein an der Macht des Guten erleben, wenn wir sie als eine uns rettende Macht in unsere Existenz eingreifen sehen. So wird durch die sittliche Erkenntnis das religiöse Erlebnis bedingt und begrenzt. Gegen alles andere, was uns zu überwältigen scheint, können wir uns abschließen und aufrichten. Diesem Einen, das uns nur im sittlichen Verkehr mit Menschen erscheinen kann, ergeben wir uns ganz.

Kann nun jeder einsehen, daß er das, was die Religion sein will, das Bewußtsein reiner innerer Abhängigkeit, also freier Hingabe, nur erleben kann an einer Erscheinung der ihn rettenden

Macht des Guten, so hat er sich einfach zu fragen, wo in seiner eigenen Existenz ihm das entgegentritt. In jedem Moment, wo er eine für ihn sich opfernde Liebe sieht, kann er Gott vor Augen haben, wenn er den Gehalt dieser Erfahrung tief und rein auf sich wirken läßt. Das heißt aber, diese Erfahrung einfach als das nehmen, was sie ist. Sie ist keineswegs für sich schon die Offenbarung Gottes. Wollten wir uns mit Gewalt einreden, daß sie es sei, so würden wir den Weg verlassen, auf dem wir allein zu der Religion, die Wahrheit sein will, kommen können. Aber wir würden auch unwahrhaftig werden, wenn wir dabei nur flüchtig berührt würden und uns das, was uns in solcher Erfahrung geschenkt war, achtlos entgleiten ließen. Denn wir wissen, daß wir darin eine deutlichere Anschauung von dem gewinnen, worauf unser Verlangen nach Leben geht. Wir sehen, wie es zugeht, wenn etwas uns ganz überwältigt, wir sehen auch, wie wir in solcher freien Hingabe an Eines die innere Lebendigkeit gewinnen, in der die Menschheit sich bildet und die Geschichte geschaffen wird. Daß er in dem Moment, wo er nicht anders kann als vertrauen, eine andere Wirklichkeit vor sich offen sieht als die, die ihn unterjochte und seine Existenz zersplitterte, merkt jeder, dem dieses elementare Erlebnis zu teil wird, auch wenn er kein Verständnis dafür hat, daß sich darin Natur und Geschichte scheiden. Also etwas Unvergleichliches, das er selbst als solches empfindet, verliert er durch seine Schuld, wenn er daran nicht denken und sich nicht daran freuen will. Religion ist dieses Verweilen bei dem Anfang des geschichtlichen Lebens in der eigenen Existenz freilich noch nicht, aber es ist der einzige Weg dazu. Und überall, wo es zur Religion kommt, tritt zwar mit ihr etwas völlig Neues in unser Leben. Aber dieses Neue bedeutet doch ein Kräftigwerden der einfachen geistigen Vorgänge, in denen die Menschen innerlich verbunden werden, und die Einzelnen sich einen festen Inhalt ihres Lebens zu erkämpfen suchen.

Bevor nun aber diese befreiende Kraft der Religion beschrieben werden kann, könnte man versuchen, den Moment festzuhalten, in dem sie entsteht. Das ist aber unmöglich. Denn

sobald sie wirklich ist, sieht sie sich in ihrem eigenen Licht. Was der Fromme, der es allein wissen kann, über ihren Ursprung sagt, ist immer bereits ein Ausdruck der Religion. Und dieser Ausdruck ist nichts weniger als eine Beschreibung eines Moments, der doch nur durch seine Verknüpfung mit anderen als ein Gegenstand der Beobachtung fixiert werden könnte. Daß Gott zu ihm gesprochen hat, dessen ist sich der Fromme bewußt. Aber was er von dem Vorgang sagen kann, gestaltet sich immer zu einer Kundgebung seines durch ihn verwandelten Lebens. Es kann auch nicht anders sein, wenn die Religion der Uebergang aus einem Leben im Schein zu einem Leben in Wahrheit ist. Denn dann können in dem, was der Fromme bisher hatte, die Kräfte nicht anschaulich werden, die ihn in diese neue Existenz gehoben haben. Auch das Höchste, was ihm bisher geschenkt war, das Erlebnis, daß er Menschen vertrauen mußte, steigert nur die Sehnsucht nach wahrem Leben in dem Bewußtsein, daß es ihm fehlt. Was ihm an Menschen als reine Güte erscheint, macht ihm zwar deutlicher, was ihm allein helfen könnte; aber das scheidet ihn auch wieder von diesen Wohltätern und dringt ihm die Warnung auf, daß er sein Vertrauen nicht auf Menschen setzen soll. Nun weiß er sich aber einer Gewalt unterworfen, „dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten". Die berühmte Ausführung Luthers im Eingang der Erklärung des ersten Gebots im Großen Katechismus beschreibt Gott nicht aus irgend welchen anderen Erkenntnissen, auch nicht aus dem Moment seiner Offenbarung, oder der Entstehung des Glaubens, sondern aus der Tatsache des Glaubens oder des herzlichen Vertrauens. Der Mensch wird vor die Frage gestellt, ob er wirklich ein rechtes oder herzliches Vertrauen habe. Ist er sich dessen bewußt, so beantwortet sich ihm daraus die Frage, was Gott ist. Hat man rechte Zuversicht des Herzens, so hat man auch den rechten einigen Gott getroffen.

Sonst finden sich Versuche, das religiöse Erlebnis zu beschreiben. Aber alle Mittel der Phantasie, die dabei aufgeboten werden, können nicht verdecken, daß es sich um ein Unbeschreibliches handelt, das dem, der es empfangen hat, nur in der Um-

wandlung seiner Existenz erscheint. Luther verzichtet daher auf einen solchen Versuch und macht den Inhalt des Erlebnisses, das Offenbarwerden Gottes, nur an seiner Wirkung, nämlich an der Befreiung zu reinem Vertrauen anschaulich. Darin zeigt sich nicht ein Nachlassen der religiösen Energie, die es nicht mehr fertig brächte, die Kräfte der Phantasie in ihren Dienst zu nehmen, sondern ein stärkeres Bewußtsein davon, daß das Unbeschreibliche nur in der Unerschöpflichkeit wahrhaftigen Lebens sich darstellen kann und daß in seiner Glut Worte und Bilder vergehen müssen.

Wenn aber die Religion auf der Stufe des Christentums die Tendenz hat, das religiöse Erlebnis in Schweigen zu hüllen, so bewirkt das steigende Bewußtsein von der Religion, das sich grade darin verrät, doch auch wieder ein deutlicheres Aussprechen. Ist das religiöse Erlebnis eine Gabe, in deren Bewußtsein der Einzelne ganz für sich bleibt, so ist es anders bei der Behauptung des darin entstandenen religiösen Lebens. Das ist eine Aufgabe, die sich die Frommen um so sicherer stellen, je mehr das religiöse Erlebnis bei ihnen an Erfahrungen geknüpft ist, auf die sie hören mußten, weil sich ihnen darin das vernehmlich machte, was tatsächlich die stärkste Gewalt über ihre Seele gewann. Wir zweifeln nicht daran, daß es Religion gibt, die nichts davon weiß, daß sie an solchen Erfahrungen erwacht ist, und daß es fromme Menschen gibt, die nicht in dem bewußten Bemühen, sich in der Besinnung auf den mächtigsten Inhalt ihres eigenen Lebens zu sammeln, den Weg zur Religion gegangen sind und gehen. Wo wir solche Religion wahrzunehmen glauben, dürfen wir auch mit dem Willen zu geistiger Gemeinschaft nicht zurückhalten, wir müssen unsere Freude an solcher Erscheinung zum Ausdruck zu bringen zu wissen. Ob sie sich „sittlicher Idealismus“ nennt oder „Mystik“, oder ob sie namenlos bleibt, muß für uns gänzlich hinter dem Einen verschwinden, daß auch hier ein Mensch in der reinen Hingabe an Eines sein Leben sucht. Man sage nicht, daß diese Erweiterung des Kreises der Religion zu schlaffer Toleranz führen müsse. Denn damit ist die schärfste Abweisung derer verbunden, die in dem Dienst des Fremden, in dem eigentlichen Götzendienst,

die Religion suchen, aber nicht darin, daß sie in der inneren Hingabe an Eines ein eigenes Leben finden. Wir wollen uns aber auch gegenüber jenen unklaren Formen wirklicher Religion das nicht nehmen lassen, daß es ein Vorzug ist, wenn wir uns den Gehalt unseres Lebens, an dem bei uns die Religion den stärksten Halt findet, vergegenwärtigen können.

Es wäre das Schlimmste für einen Christen, wenn er vergessen könnte, daß das Erwachen der Religion in ihm selbst sein eigenes, für keinen Andern faßbares Erlebnis bleibt. Die Offenbarung Gottes ist insofern auch für uns, wie für den Mystiker ein Ereignis unseres inneren Lebens. Gott offenbart sich uns nur dadurch, daß wir selbst innerlich verwandelt werden. Das Wunderbarste, das sich neben uns ereignet, kann uns ihn nicht enthüllen. Seine uns überzeugende Wirklichkeit liegt allein in dem Moment, wo wir der Macht inne werden, der sich nichts in uns entziehen kann. Wenn uns das Unentrinnbare zu freier Hingabe bringt, so stehen wir vor dem Gott, der uns lebendig macht. Aber mit dieser Charakteristik des religiösen Erlebnisses kommen wir doch auch über die Mystik hinaus. Denn sobald sich das in uns ereignete, und uns als der Anfang eines Lebens, das den Schein überwindet, bewußt wurde, sehen wir in der Wirklichkeit, die uns umfängt, etwas ganz anderes als der Mystiker. Wir können sie dann nicht vergessen, oder uns über sie hinwegschwingen wollen, um der Nähe Gottes inne zu werden. Denn der Gott, der uns inmitten unserer Abhängigkeit von dem Grenzenlosen zu wahrhaftigem Leben bringt, läßt uns damit verstehen, daß er aus den uns verborgenen Tiefen der Welt, zu der wir gehören, unser Leben, als das, was in ihr herrschen soll, heraufführt. In der reinen Hingabe des Vertrauens liegt der Hinweis auf die Wirklichkeit, deren das Lebendige Herr wird. Deshalb sehen wir notwendig in der Grenzenlosigkeit des Wirklichen die Fülle der schöpferischen Kraft, die wir in dem religiösen Erlebnis erfahren. Der Moment, der in uns allen Widerstand bricht, öffnet uns auch die Sinne für den geheimnisvollen Gehalt der Welt.

Auf das Wirkliche horchen wird dann Frömmigkeit. Wir

suchen in den Ereignissen, die über uns kommen, die Hilfe Gottes, die über unser Begehren hinweg uns eine Zukunft öffnet. Die religiöse Phantasie, der unsere Wünsche das Lebensblut aussaugen, wird frei und reich in der Berührung mit dem Wirklichen und Notwendigen. Die wahrhaftige Religion rettet uns aus einem Leben im Schein, weil sie uns so innig mit der Wirklichkeit verbindet, die wir leiden müssen. Es ist höchst voreilig, wenn man diese religiöse Beseelung der Welt dem Mythus gleichsetzt. Die in dem Mythus waltende Phantasie verschleiert das Wirkliche, indem sie die unverbrüchliche Ordnung des Geschehens auszuschalten sucht. Die wirklich religiöse Phantasie dagegen entzündet sich zwar an einem Erlebnis, das sich nicht objektivieren läßt, das aber doch den Einzelnen, dessen Geheimnis es bleibt, so wie nichts anderes mit dem Notwendigen einigt. Die Religion wurzelt in der Besinnung auf das für uns Wichtigste im Wirklichen, auf unser eigenes Leben, das wahrhaftig zu machen die Aufgabe ist, um deren willen grade wir dieser Wirklichkeit angehören. In der Gleichsetzung der Religion mit dem Mythus steckt das Unvermögen, mit der Wirklichkeit des eigenen Lebens Ernst zu machen. Insofern ist diese Theorie dem Mythus selbst verwandt; sie ist auch eine Verschleierung des Wirklichen, aber eine viel schlimmere als die in dem Spiel des Mythus. Denn sie verschließt dem Individuum den Weg, sein eigenes Leben zu finden. Das Wichtigste in der Welt, das innere Leben des Menschen wird dann der Willkür und dem Zufall überlassen. Daß diese Träumerei bei uns unter Männern Platz greifen kann, die der Wahrheit in anderer Richtung ehrlich dienen, beleuchtet die Tiefe, in die das geistige Leben unserer Zeit im Vergleich mit dem der Reformatoren herabgekommen ist. Luther hatte den Ausweg aus einer Religion gefunden, in der eine unverständliche Sitte und sehr verständliche Wünsche, die alle Ehrlichkeit des Verstandes erstickten, ein furchtbares Gewebe des Trugs erzeugt hatten. Er hatte in der Wirklichkeit seines eigenen Lebens den Herrn gefunden, in dessen Dienst und Schutz er ganz er selbst zu werden anfing. Diese Offenbarung zwang ihn, in den Ordnungen und Fügungen seines Lebens die ihn emporführende

Macht Gottes zu verehren. Aus einem solchen Glauben an die Treue Gottes entsteht notwendig das Verlangen, in dem Alltäglichen seine Weisungen zu merken. Der Mensch, der einmal so zu der reinen Hingabe an Eines befreit wurde, hat in der Erinnerung daran die Kraft, viel mehr zu erleben als Andere. Er wird tiefer bewegt und geht doch viel sicherer seinen Weg, weil er in der unvermeidlichen Beschränkung seines Wirkens im Beruf die Ordnungen derselben Macht erkennt, die in seiner Existenz wahrhaftiges Lebens schafft.

In dem Zusammenhang der so entstandenen Religion muß man die religiöse Bedeutung der Person Jesu für den Christen auffassen. Dieses Faktum kann deshalb für einen frommen Menschen alles Andere überstrahlen, weil an diesem Bilde geistigen Lebens, das ihm in der Ueberlieferung der christlichen Gemeinde erscheint, das, was ihn selbst lebendig machte, ihm so anschaulich entgegentritt, wie nirgends sonst. Daß sie das an dem Bilde Jesu erfahren, wird von vielen Frommen bestätigt. Wir haben uns zunächst mit denen, die uns darin zustimmen, darüber zu einigen, was dieses Faktum für uns bedeutet.

Unter denen, die mit uns in der Person Jesu einen unvergleichlichen Besitz der Menschheit anerkennen, gibt es nicht wenige, die ängstlich bemüht sind, die Religion davon zu befreien, daß man seiner gedenke. Um der Religion willen halten sie das für nötig, damit sie nicht zu einem Kultus des Vergangenen werde. Diese Besorgnis ist vor allem bei religiös interessierten Philosophen zu bemerken, wie Ferd. Jak. Schmidt (vergl. Preußische Jahrbücher, Bd. 117, Juli 1904, S. 14 u. sonst) und Arthur Drews (vergl. „Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes" 1906 S. XII u. 65). Sie pflegen sich an Fichtes Wort zu stärken, daß nicht das Historische, sondern das Metaphysische selig macht, und haben ganz Recht damit, sofern sie einen bloßen Heroenkultus oder eine psychologisch ergründete Religion ablehnen wollen. Aber auch Theologen fürchten, wenn sie eine religiöse Stellung zu der Person Jesu zuließen, wenn er ihnen nicht bloß Subjekt, sondern Objekt des religiösen Glaubens werde, zu einem religiös wertlosen Kultus des Vergangenen zu

kommen. So zu denken, muß auch allen naheliegen, die zwar Religion so kennen, wie man sie allein kennen kann, nämlich aus eigener Erfahrung, aber die sittliche Bedingtheit der wirklichen Religion nicht zu würdigen wissen. Ein besonders instruktives Beispiel einer solchen mit hohen Vorzügen verbundenen Verworrenheit ist die Stellung von de Lagarde. In der Schrift „Ueber das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion" (1873) bezeugt er sein Verständnis der Religion in dem Satz: „Religion ist überall da, wo sie anerkanntermaßen vorhanden ist, nicht Vorstellung von, nicht Gedanke über, sondern persönliche Beziehung des Frommen auf Gott, Leben mit ihm. Sie ist unbedingt Gegenwart." Daraus schließt er nun aber: „Mit dieser Einsicht völlig unverträglich ist es, historische Ereignisse in wesentliche Beziehung zur Frömmigkeit zu setzen." „Die orthodox-christliche Anschauung von der Geschichte ist Fetischismus, nur daß dieser sich statt auf das natürliche Einzelding auf die historische Tatsache richtet" (S. 39). Er sagt dann (S. 41), es sei nicht Religion, sondern Sentimentalität, sich in Gewesenes versenken. Die immer schwächer werdende Erinnerung an uralte, sich nicht erneuernde Tatsachen dürfe nicht als Religion angepriesen werden. Weil das bei uns geschehe, sei bei uns die Religion ein Meinen, ein Dafürhalten, ein Glauben, ein Vorstellen, statt ein Leben. Diese grundgiftige Anschauung müßten wir aufgeben. „Wir brauchen die Gegenwart Gotts und des Göttlichen, nicht seine Vergangenheit." In alle dem ist die richtige Anschauung von der Religion ausgesprochen, aber der Weg, auf dem wir allein zur Religion kommen können, ist verkannt.

Wir müssen mit unserm Widerspruch gegen das Falsche in diesen Worten nicht bei der darin hervortretenden Vorstellung von der Geschichte einsetzen. Denn eine Einigung über das Wesen der Geschichte in ihrem Unterschied von der Natur ist immer nur möglich, wenn wir uns in der sittlichen Erkenntnis und über die Verknüpfung der Religion mit ihr geeinigt haben. Wir müssen also mit dem letzteren anfangen. Dann allein dürfen wir erwarten, daß wir mit den vielen Theologen, die wie Bousset, Bonus u. a. durch Lagarde entscheidend bestimmt sind, ins

Reine kommen können. Wir stimmen ihnen darin bei, daß es sich in der Religion in der Tat immer um Gegenwärtiges handelt. Sie ist nicht Gelehrsamkeit, sondern ein Lebendigwerden des Menschen innerhalb alles dessen, was ihm als ein zweifelloses Element seiner eigenen Existenz bewußt ist. Aus den Momenten, in denen uns der Gehalt unserer Erlebnisse zu einer Rede Gottes zu uns selbst wird, zieht die Religion ihre Kraft. Der Weg zur Religion liegt daher in dem Willen, Wahrheit und Klarheit in unser Erleben zu bringen. Wie Luther sich resolut eingestand, daß er in dem Bußsakrament nichts von einer Offenbarung Gottes erlebte, die ihn hätte entlasten können, und nun nach der Offenbarung einer Macht fragte, der er sich als dem gnädigen Gott ganz hingeben könnte, so ist es auch von uns zu fordern. Bei Lagarde sowohl, wie bei Bousset ist es nun aber ganz deutlich, daß sie in der Erinnerung an die Person Jesu ihr wichtigstes Erlebnis sehen. Lagarde sagt: „Jesus verkündet und stellt dar: das Evangelium fällt in gewissem Sinne mit seiner Person zusammen" (S. 59). Ein Zurückgehen auf das Evangelium hält er deshalb nur für möglich in einem sich Hinwenden zu diesem seinem Träger, „der allein es zu einem lebensfähigen Keime gemacht hat". Leider aber bricht er an dieser Stelle ab und nimmt sogleich die Frage auf, wie wir unserm Volke dazu helfen können, daß es die innere Verbindung mit dem Evangelium gewinnt. Freilich antwortet er darauf sehr richtig: „Es bleibt uns nichts übrig als, so gut es geht, das Evangelium in uns persönlich — ich möchte noch lieber sagen: Person — werden zu lassen, und so gut es geht, eine Gemeinschaft mit allen Gleichgesinnten herzustellen." Aber wichtiger wäre doch, zuerst zu fragen, wie das zugehen soll, daß das Evangelium in uns Person werden kann. Darüber gleitet er hinweg. Ebenso, wie Bousset, hat er die Vorstellung, das geschehe damit, daß wir die in der Verkündigung Jesu herrschenden Gedanken zu den unsrigen machen. Beide bleiben also in dem Banne der orthodoxen Meinung, daß die Aneignung der so überkommenen Gedanken eine einfache Sache und das einzige Mittel sei, die Religion, die in der Verkündigung Jesu sich aus-

spricht, selbst zu gewinnen. In dieser orthodoxen Beschränktheit erklärt Bousset (Das Wesen der Religion 1904, S. 265): „Wir klammern uns an das Evangelium Jesu von dem sündenvergebenden Gott. Wir wissen, daß es in dem Leben eines jeden von uns Stunden gibt, wo uns nichts aufrecht erhält, als der Glaube an einen sündenvergebenden Vater, wie Jesus uns ihn im Gleichnis vom verlorenen Sohn offenbart hat.“

Solange die Theologen in der evangelischen Kirche diese Auffassung von dem Erwerb der Gedanken des Evangeliums verbreiten, ist das nicht erreichbar, was Lagarde sonst richtig als unsere Aufgabe erkennt, nämlich den deutschen Staat darin zu unterstützen, daß den Menschen der Weg zur Religion geöffnet werde, oder daß sie in eine geistige Atmosphäre kommen, in der die Religion gedeihen kann. Auf die Vorstellung, daß uns durch die in einem Gleichnis eingeschlossene Lehre Sündenvergebung verschafft werden könne, hoffe ich später in einer besonderen Ausführung zurückkommen zu können. Hier wollen wir nur hervorheben, daß eine Religion, die aus der Aneignung religiöser Vorstellungen hervorgehen soll, in ihrer Wurzel faul ist. Denn sie bedeutet dann nicht ein Klar- und Freiwerden des eigenen inneren Lebens, sondern seine Trübung durch das in einem anderen Leben Gewachsene. Sie ist dann nicht wahrhaftig, sondern gewaltsam. Wenn man die Religion aus ihrer orthodoxen Verkümmerung befreien will, was allerdings eine der dringendsten Lebensfragen unseres Volkes geworden ist, so darf man sich nicht selbst auf der orthodoxen Bahn weiter bewegen. Das tut man aber, solange man nicht sehen will, daß die wirkliche Religion sich nur mit einer ganz bestimmten Richtung des sittlichen Willens verbinden kann. Aus unseren eigenen Erlebnissen muß uns das erwachsen, was unserem inneren Leben die Kraft der Religion geben soll. Deshalb müssen wir in der Wirklichkeit, die uns zu Herzen gegangen ist, das Gewaltigste uns festhalten und daran die Frage richten, ob wir hier dem begegnen, was uns im Innersten bezwingt, so daß wir uns ihm rückhaltlos hingeben. Wird uns dies Wunderbare geschenkt, so haben wir Religion. Denn dann sind wir von einer Macht ergriffen, die

uns über den Kampf der irdischen Interessen erhebt, und damit kommen wir aus einem Leben im Schein zu einem Leben in Wahrheit. Wollen wir aber nicht auf diesem Wege wahrhaftiger Selbstbesinnung die Religion suchen, so kann es keinen großen Unterschied machen, ob wir die Vorstellungen, die wir uns von Anderen aneignen wollen, bei Jesus aufsuchen, bei Paulus oder bei den Reformatoren und der protestantischen Orthodoxie. Wir haben dann in jedem Fall die gleiche sittliche Unklarheit, die gewiß nicht die geeignete Verfassung zur Aufnahme wahrhaftiger Religion sein wird. Der jetzt viel verbreitete Ruf „Von Paulus zurück zu Jesus" ist nicht frei von dieser sittlichen Trübung, die den, der sich ihr überläßt, sicherlich von Jesus trennt. Wenn wir irgend welche Gedanken Anderer, mögen sie uns nun als Aeußerungen des Apostels oder Jesu selbst überliefert sein, zum Grunde unserer religiösen Ueberzeugung machen wollen, so verzichten wir auf eigene oder wahrhaftige Religion. Sehr schön hat Lagarde nachgewiesen, daß es die Aufgabe des Staates ist, in seinen Ordnungen dafür zu sorgen, daß die Herzen durch sie nicht verhärtet, sondern in der Empfänglichkeit für die ewigen Güter erhalten werden. Wäre es nicht noch wichtiger, wenn alle, die die Religion öffentlich vertreten wollen, sich von der Gewohnheit lossagten, um der Religion willen ein Glauben- oder Meinenwollen zu betreiben, durch das man sich Vorstellungen anmaßt, die einem nicht gehören?

Was Männer wie Lagarde und Bousset dazu bringen konnte, dieser einfachen Erkenntnis sich zu verschließen, weiß ich nicht. Bei Anderen ist es entweder die Gebundenheit durch die orthodoxe Gewohnheit, oder die Meinung, daß Religion doch, wenn sie in der Kulturwelt einen Platz haben dürfe, in der Aneignung allgemeingültiger Gedanken begründet sein müsse, bei denen es gleichgültig ist, von wem sie zuerst entwickelt sind. Sie dagegen haben die unvergängliche Bedeutung der Person Jesu für das Leben der christlichen Religion empfunden. Wenn aber ein Christ so zu Jesu steht, so ist für ihn die Tatsache, daß er diesem Manne begegnet ist, der Lebensnerv seiner Religion geworden. Denn es ist sicher, daß diese geistige Macht, in deren Siegen er seine

Hoffnung sich erfüllen sieht, ihm zur Offenbarung des Gottes wird, den er gesucht und in der Stille gefunden hat. Ist für einen Menschen, so wie für Lagarde, die Religion das höchste Leben in den Einzelnen und in den Völkern, ist er mit ihm der Ueberzeugung, daß die Religion in Jesus erst lebenskräftig werde, wagt er mit Bousset zu sagen, daß ihm Jesus der Führer im Höchsten geworden sei, so würde es doch wie eine gefährliche Zerstreuung, wie ein Vertrocknen der Religion aussehen, wenn er nun doch mit Lagarde sagen wollte, man dürfe einmal Geschehenes nicht als Objekt religiöser Gefühle ansehen. Für einen Menschen, in dem Religion erwacht ist, wird das Erlebnis, das die größte Gewalt über seine Seele hat, zur Offenbarung Gottes, oder es vernichtet in ihm die Religion. Deshalb wird der Fromme, der in der Person Jesu etwas so Gewaltiges sieht, wie Lagarde und Bousset, die innere Nötigung erfahren, ihn nicht zu vergessen, wenn er Gottes gedenkt. Die von ihnen eingenommene Haltung, daß sie, obgleich sie der Person Jesu eine solche unvergleichliche Bedeutung zuerkennen, doch nicht von einer besonderen Offenbarung Gottes in diesem geschichtlichen Faktum reden wollen, ist für einen Menschen, der die Faktoren seiner Existenz mit den Augen der Religion ansieht, undurchführbar. Es ist ganz vergeblich, so wie Bousset (S. 259 f.) zu sagen, daß wir vor der Geschichtswissenschaft die Segel streichen und ein besonderes Offenbarungsgeschehen aufgeben müssen, wenn man dann doch so, wie er, die Wirklichkeit der Religion für sich selbst ebenso behauptet, wie die unvergängliche Bedeutung der Person Jesu. Für die lebendige Religion ist alle Offenbarung eine besondere, nämlich ein Reden Gottes zu einem bestimmten Menschen. Das wird natürlich jeder Fromme aus dem Faktum zu vernehmen suchen, das so gewaltig wie kein anderes in sein Leben eingreift. Dem gegenüber will Bousset Ernst machen mit dem Gedanken einer allgemeinen Offenbarung, d. h. mit einem Gedanken von Offenbarung, der nicht mehr ein Ausdruck der Religion selbst ist. Für unsere Religion kommt es zunächst darauf allein an, woran wir selbst die Macht erleben, die uns innerlich bezwingt und unserem Selbst die Zuversicht des Lebendigen gibt. Das nennt die Re-

ligion die Offenbarung Gottes. Daraus erwächst da, wo die Religion ihren legitimen Einfluß auf die Gedankenbildung gewinnt, auch der Gedanke, daß nicht etwa bloß die Geschichte der Menschheit, wie Bousset zu meinen scheint, sondern daß die ganze unermeßliche Wirklichkeit, in der wir zum Leben erwachen, ein geheimnisvolles Wirken Gottes ist. Aber es wird alles verwirrt, wenn der Inhalt dieses Gedankens Offenbarung genannt wird. Denn daß wir diesen Gedanken eines von dem Leben Gottes durchdrungenen Universums fassen, wird uns nur möglich, sofern wir in einem besondern Erlebnis die Offenbarung gefunden haben, die uns ein inneres Recht zu einem solchen Gedanken gibt.

Können wir also hier nur den Mangel beklagen, daß die in der eigenen Religion liegenden Voraussetzungen nicht deutlich durchgeführt werden, so steht es anders mit dem zweiten Einwurf. Er wird uns in derselben Weise von einer Religionsphilosophie gemacht, die alle in der Geschichte lebendige Religion als Mythus hinter sich lassen will, wie von denen, die es für möglich halten, irgend eine Form der religiösen Ueberlieferung so zu behandeln, als wäre das der Ausdruck ihrer eigenen Ueberzeugung, und von diesem Unternehmen behaupten, daß es ihnen einen festen Grund für ihren Glauben an Gott verschaffe. Man erklärt es für unmöglich, von der Person Jesu einen Eindruck zu gewinnen, durch den unser eigenes Leben bereichert würde.

Für Lagarde und Bousset unterliegt es freilich keinem Zweifel, daß das möglich ist. Bousset hat sogar in der Sammlung von Schieles Volksbüchern ein Bild Jesu dargeboten, bei dem leider nicht genügend hervortritt, wie sehr es einem einzelnen Menschen angehört, der von der Kraft dieser Ueberlieferung ergriffen ist. Daß so viel historisch gesichert werden könnte, habe ich nie für möglich gehalten. In der Ablehnung jedes Versuchs, durch historischen Beweis eine Bedeutung der Person Jesu festzulegen, die ihn zum Grunde des Glaubens machen müßte, treffe ich mit der tiefgehenden Ausführung Kählers („Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus" 2. Aufl. 1896 S. 175—206) zusammen. Die zwischen uns in diesem Punkte bestehende Uebereinstimmung findet Kähler (S. 155) in

meinen Worten ausgedrückt: „Was nur für die Gelehrten vorhanden ist, hat nicht die Gewalt, den Glauben zu erwecken und zu begründen.“ Ich habe das Mißverständnis, daß es sich je darum handeln könne, die religiöse Ueberzeugung auf irgend ein Minimum des historisch Beweisbaren zu gründen, in einer Auseinandersetzung mit E. Foerster abzuwehren gesucht (Christl. Welt 1898, Sp. 5). Es versteht sich von selbst, daß ein Philosoph, der auf diese unsere Stellung zu der historischen Forschung nicht achtet, sich darüber wundern muß, daß wir „auf dieses Leben und diese angeblich geschichtliche Persönlichkeit“ pochen. Cohen („Religion und Sittlichkeit“ 1907 S. 65) findet, wir versteiften uns gegenüber aller Kritik „auf das in schillernder Konstruktion schwimmende Bild einer Persönlichkeit, um in dieser den Felsen unseres Glaubens zu erfassen“. Daß nun ganz dasselbe uns von den Vertretern einer „modernen positiven Theologie“ oder einer „modernen Theologie des alten Glaubens“ vorgehalten wird, überrascht uns nicht. Denn bei diesen neuen Versuchen, eine zeitgemäße Theologie herzustellen, hat man sich ebensowenig, wie der Philosoph, die Eigentümlichkeit dessen überlegt, was den Gegenstand der Theologie zu bilden hat. Die Religion oder der Glaube verzichtet auf die allgemeingültige Erkenntnis, die für die Wissenschaft, wie für die Sittlichkeit Aufgabe ist. Den Versuch, auch für sie allgemeingültige Erkenntnis zu gewinnen, weist die Religion mit dem Begriff zurück, in dem sie ihren Ursprung bezeichnen will, mit dem Begriff der Offenbarung. Das Verständnis dieses Gedankens der Religion ist aber daran gebunden, daß man des Weges zur Religion sich bewußt geworden ist, der in dem Verlangen nach Wahrhaftigkeit des individuellen Lebens liegt. Will man diesen Weg nicht gehen, so wird man wieder darauf verfallen, die Religion in der Anerkennung des Dogmas zu begründen, wie es der Philosoph denn auch in seiner Weise ebenso tun will wie die Theologen. Von Christus könne niemand etwas Sicheres wissen, aber das christologische Dogma könne uns helfen. Der Philosoph schätzt das Dogma, weil darin der Mythus rationalisiert werde; die Theologen, weil es in seiner Faßlichkeit und Festigkeit einen sicheren Grund des Glaubens darstelle. Beide

aber treffen darin zusammen, daß sie die Religion selbst ignorieren. Denn für diese kann der Mythus nur ein Beiwerk sein, dessen Schicksale den Kern nicht berühren; und das Dogma oder irgend eine andere Lehre für den Grund des religiösen Glaubens zu halten, muß dem, der ihn kennt, höchst seltsam vorkommen. Die Religion ist nichts anderes als das Wahrhaftigwerden des individuellen Lebens in der reinen Hingabe an Eins. Der Mensch bedarf also, damit das in ihm entstehe, weder des Mythus noch des Dogmas, sondern der von ihm selbst erfaßten Tatsache, daß er auf dieses Eine trifft. Sobald aber in einem Menschen das Verlangen danach erwacht ist, nimmt er die Richtung auf das Faktum der Person Jesu. Ist ihm das einmal deutlich geworden, daß er in der Zerstreuung sich selbst verloren hatte und daß er in dem Verlangen, sich einem Einzigen ganz unterwerfen zu können, nach wahrhaftigem Leben suchte, so bemerkt er auch, daß ihm die Anschauung dessen, was seine Seele ganz bezwingt, da aufgehen kann, wo er Menschen begegnet, deren Güte ihn demütigt und aufrichtet. Dann bindet ihn sein Verlangen nach Wahrhaftigkeit des eigenen Lebens an diese Anschauung und an die Vorgänge, in denen sie ihm entsteht. Dann ist er aber auch erschlossen für die Verkündigung, daß die Macht, die ihm hier erscheint und die ihn zum Leben bringt, Gott ist und diese Erfahrung seines Wirkens die Religion. Sie wird ihm nun zur Wahrheit, weil sie ihm das ausdeutet, was er selbst erfährt. Einen logischen Zwang, der das bewirken könnte, gibt es freilich nicht. Das Erwachen der Religion an der Geschichte, die zu unserer eigenen Existenz gehört, ist ganz davon abhängig, ob die darin sich offenbarenden Kräfte uns wirklich das fühlen lassen, was uns durch seine Gewalt die innere Einheit des Lebendigen gibt.

Wenn wir uns das gegenwärtig halten, so werden wir die Beunruhigung durch die historische Arbeit an der biblischen Ueberlieferung zwar nicht los, aber wir überwinden ihre Schrecken. Der Protestantismus hat sich darein finden müssen, daß sein Grundsatz freier Schriftforschung den zunächst aus der römischen Kirche übernommenen gesetzlichen Gebrauch der heiligen Schrift

immer mehr unmöglich macht. Das ist ein schmerzlich empfundener, aber unausweichlicher Zwang. Weithin sind evangelische Christen aller Richtungen darin geeinigt, daß sie dessen sich bewußt sind. Wer die Meinung festhält, daß der gesetzliche Gebrauch der heiligen Schrift nicht ein Götzendienst, sondern rechtes Christentum ist, muß in dem Faktum jener stillen Einigung einen Abgrund sehen, in dem alle seine Hoffnungen versinken. Als ein Ausdruck dieser Verzweiflung ist immer noch beachtenswert die Schrift von Rohnert „Was lehren die derzeitigen Professoren der evangelischen Theologie von der heiligen Schrift und deren Inspiration?" 1892. Da werden Luthardt und Th. Zahn als Vertreter des Abfalls aufgezählt. Es wird in aller Einfalt ausgesprochen, daß auch diese Männer mit dem, was sie an der Bibel vornehmen, der christlichen Gemeinde es verwehren, irgend einem Satz sich deshalb zu unterwerfen, weil er in der Bibel steht. Das ist der wahrhaftige Ausdruck der Auffassung vom Glauben, die durch die preußischen Konsistorien und durch die Politiker, die sich der Kirche annehmen, in den Gemeinden gepflegt wird. Wer die Grenze des Satzes zu überschreiten wagt, daß ein Christ jedes Bibelwort als Gotteswort sich müsse „aneignen" wollen, ist für diese Gemeindeorthodoxie nicht mehr „positiv". Ich will gewiß nicht verkennen, daß innerhalb des Protestantismus sich jetzt noch andere höchst gefährliche Trennungsgründe bemerklich machen. Dennoch halte ich es für gemeinschädlich, wenn Theologen, die recht gut wissen, daß sie jene Grenze überschreiten, sich bemühen, die Aufmerksamkeit hiervon abzulenken, und an anderen Stellen „unüberschreitbare Gräben" ziehen wollen. Sie wissen recht gut, daß ein Konsistorium, das den in ihm herrschenden Verstand zu aufrichtigem Handeln entwickeln wollte, ihnen selbst den Prozeß machen müßte. Der Entschluß, alle damit verbundene Kränkung ruhig auf sich nehmen zu wollen, unterscheidet in unserer jetzigen Lage die gewissenhaften Theologen von den anderen. Denn das empfinden jetzt alle, die einigermaßen theologisch arbeiten, im stillen als ihre dringendste Pflicht, die Kirchenleitung und die Gemeinden aus der schrecklichen Lage herauszubringen, daß sie eine Haltung als zum Christentum not-

wendig verlangen, die sich jedem Verständigen als unmöglich aufdrängt. Einem Mann wie Stöcker kann man wohl zutrauen, daß er mit zäher Treue an dem geschichtlichen Erbe seiner Kirche festhalten will. Er hält es jetzt aber für hohe Zeit, es der Gemeinde offen auszusprechen, daß die heilige Schrift Sagen enthalte (in einer Besprechung von Gunkels Genesis „Reformation" 1903 Lit. Beil. S. 85). Wer das selbst einsieht, gibt es natürlich auf, einen biblischen Satz, der sich als Bericht von geschehenen Ereignissen gibt, deshalb für einen solchen zu halten, weil er dort steht. In welchem Umfang man solche sagenhaften Elemente anerkennt, macht für die Möglichkeit, die heilige Schrift in ihren Berichten als unbedingt zuverlässig anzusehen, nichts aus. Wer es an irgend einem Punkte tut, spricht der heiligen Schrift im ganzen diesen Charakter ab.

Viele haben gemeint, im Anschluß an Schleiermachers berühmten § 128 („Das Ansehen der heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr muß dieser schon vorausgesetzt werden, um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen") die Schwierigkeit überwinden zu können. Unter ihnen ragt in unserer Zeit Kähler mit seinem tapferen „Kampf um die Bibel" hervor. Er erklärt („Das Offenbarungsansehen der Bibel" 1903 S. 30): „Nicht die Bibel beweist für die in ihr enthaltene Offenbarung, sondern diese Offenbarung beweist für das Recht der Bibel auf das ihr in der Kirche zugestandene Ansehen." Wenn er nun an derselben Stelle sagt: „Diese Bücher sind Gottes Offenbarung jedem, aber auch nur dem, der nichts in ihnen sucht und sieht, als Jesus allein", so deutet er damit an, daß er bei seiner Verwertung der heiligen Schrift demselben Grundsatz folgen will wie Luther. Aber schwerlich dürfte sich ein Theolog in dieser Sache jetzt mit den Gedanken Schleiermachers und Luthers allein durchhelfen können. Es handelt sich um Folgendes.

Deutlich ist, daß Schleiermacher ebenso wie Luther die Offenbarung, die den Glauben schafft, von der heiligen Schrift unterscheiden will. Die Macht, der er sich ganz unterworfen weiß, sieht keiner von beiden in dem Ganzen der biblischen Bücher.

Aber in der weiteren Ausführung, die Schleiermacher jenem Satze folgen läßt, sagt er von den Aposteln, der unmittelbare Eindruck von Jesus habe den Glauben in ihnen erweckt — „und so wie ihr Glaube aus der eigenen Predigt Christi von sich entstanden war, so entstand aus ihrer Predigt von ihm und aus der Predigt vieler Andern der Glaube in Andern" (Der Christliche Glaube § 128, 2). Diese Worte machen deutlich, weshalb wir bei Schleiermacher noch nicht alles beisammen haben, was wir in dieser Sache brauchen. Er hat einem evangelischen Christentum, das unter der Herrschaft der orthodoxen und der rationalistischen Theologie verwildert war, den Grundsatz Luthers wieder erweckt, daß einem Christen nur das helfen kann, was er als zu seiner eigenen Wirklichkeit gehörig erfaßt, und daß doch derselbe Christ auf die biblische Ueberlieferung und die aus ihr hervorgehende Verkündigung sich ganz angewiesen und an sie gebunden weiß. Diese Gedankenverbindung spricht sich nicht nur in dem oben angeführten Satz der Glaubenslehre aus, sie ist offenbar auch der Ausdruck der Grundtendenz in der gesamten Wirksamkeit Schleiermachers. Er hat tatsächlich den wichtigsten Grundsatz Luthers erneuert.

Dasselbe aber, was wir an den Epigonen Luthers bemerken, müssen auch wir Nachkommen Schleiermachers uns eingestehen. Schleiermacher selbst hat der gefährlichen Unklarheit in diesem Hauptpunkt kein Ende gemacht, und die Theologie des 19. Jahrhunderts auch nicht. Die orthodoxe Theologie des Protestantismus hat offenbar nicht vermocht, die beiden Gedanken, die Luther in seiner persönlichen Haltung kraftvoll und widerspruchsvoll verbunden hatte, zusammenzuhalten. Das Bewußtsein, daß beide zusammengehörten, erlosch freilich in der evangelischen Gemeinde nicht. Ueberall, wo wir die in ihr lebendige Frömmigkeit zu spüren meinen, werden wir auch bemerken, wie die aus eigenen Erlebnissen erwachsende Religion sich in der Art, wie sie sich ausspricht, der biblischen Ueberlieferung unterordnet. Aber eine Theologie, die diese Haltung rechtfertigte, hat dem Protestantismus vor Schleiermacher gefehlt. Die orthodoxen Theologen haben es nicht für anstößig gehalten, unter der Aneignung

des Heils durch den Glauben die entschlossene Zustimmung zu Lehren und Berichten zu verstehen, die man dann, wenn man sie so geehrt hat, „Tatsachen“ nennt. Sie haben es sogar fertig gebracht, dies durch die Vorstellung zu ergänzen, der Christ eigne sich das Heil an, wenn er auf die so „angeeigneten“ Lehren und Berichte sein Vertrauen setze. Mit diesen unsinnigen Vorstellungen ist das bezeichnet, was als „evangelisches Christentum“ in den Verwaltungsapparat unseres Staats eingesetzt ist. Es versteht sich von selbst, daß zumal in den Konsistorien alle, in denen noch etwas Verständnis für wirklich christlichen Glauben ist, jenes offizielle Christentum, das sich ebenso in juristischen Begriffen bewegt wie das römische, als ein Unglück für sie selbst und für die von ihnen beherrschten Gemeinden tragen müssen. Sie werden freilich in der Regel, die Theologen sowohl wie die Juristen, von der eigentlichen Quelle der unhaltbaren Zustände keine klare Vorstellung haben. Aber es kommt ihnen doch einmal zu Ohren, daß nach der ursprünglichen Rechtfertigungslehre der Reformatoren der Glaube selbst die nova et spiritualis vita, also die freudige Lebendigkeit von Menschen sein sollte, die sich wunderbar befreit wissen. Dann müssen sie in ihrem Geschäft unsicher werden, das ja schließlich sich in die Forderung zusammendrängt, daß Menschen, die Christen werden wollen, sich entschließen, Sätzen zuzustimmen, die ihnen zwar im besten Falle wohltuend in die Ohren klingen, aber auf keinen Fall von vornherein als Ausdruck ihres eigenen Erlebens vor ihnen stehen können und deshalb unvermeidlich auch inneren Widerstand wecken. In diesem inneren Widerstreben meldet sich etwas Unsterbliches, ein Geist, der sich selbst nicht vernichten kann. Der Entschluß, es zu ignorieren, der von diesem offiziellen oder „positiven“ Christentum Glaube genannt wird, ist offenbar nicht die aufrichtige Aeußerung innerer Lebendigkeit, sondern etwas ganz Anderes. Es scheint mir unmöglich, daß die Vertreter dieses seltsamen evangelischen Christentums gar nichts von der Sinnlosigkeit ihres Verfahrens bemerken sollten, wenn sie ernste Menschen sein wollen. Ich bin auch davon überzeugt, daß es Generalsuperintendenten bange werden muß, wenn sie sich dazu bestimmen lassen, diese

Vorstellung vom Glauben bei jungen Theologen, die das kirchliche Amt begehren, in Anwendung zu bringen. Sie tun das, sobald sie fordern, daß der Kandidat seine Zustimmung zu irgend welchen Einzelnheiten biblischer Lehren und Berichte ausspreche. Ohne Zweifel bedeutet das, den jungen Mann, der sich in dieser Lage befindet, in Versuchung bringen. Es ist doch aber ein Zeichen seltsam verschobener Verhältnisse, wenn Männer, denen man doch zutrauen muß, daß sie etwas von christlichem Glauben verstehen, ein so wichtiges kirchliches, also zur Pflege des Glaubens bestimmtes Handeln so einrichten müssen, daß es die Form einer Verleitung zum Bösen bekommt.

Die Leiter der Kirche kommen zu dieser Maßregel, unter der sie selbst sicherlich am meisten leiden, weil die Dinge, um die es sich dabei handelt, von Luther und Schleiermacher nicht soweit geklärt sind, wie es für uns heute nötig ist. Es fehlt uns noch immer eine systematische Theologie, die die Regeln für das kirchliche, der Erbauung der Gemeinde dienende Handeln begründen und darlegen soll. Die Folge dieser Notlage ist, daß heute sich die unglücklichen Leiter der Kirche nicht anders zu helfen wissen als so, daß sie die ihnen anvertrauten Kandidaten zu einem Vorsatz zu bringen suchen, der Sünde ist. Das ist der Vorsatz, irgend welchen Bestandteilen der biblischen Ueberlieferung zustimmen zu wollen. Wer dem zustimmen *will*, steht vor der inneren Unmöglichkeit, es zu tun. Denn die Zustimmung zu einem Gedanken bedeutet immer, daß wir seinen Inhalt mit der Wirklichkeit, in der wir selbst stehen, verknüpft *denken*. Das bringen wir aber durch keinen Entschluß fertig. Wir tun es nur dann in Wahrheit, wenn wir den Inhalt des Gedankens tatsächlich mit der Wirklichkeit, deren wir uns bewußt sind, verknüpft *sehen*. Der Vorsatz dagegen, wegen einer Anregung von außen her, die uns in irgend welchen praktischen Interessen berührt, den Inhalt des Gedankens mit der uns bewußten Wirklichkeit verknüpfen, d. h. dem Gedanken selbst zustimmen zu wollen, ist natürlich ein Ausdruck des Bewußtseins, daß wir eine solche Verknüpfung tatsächlich von uns aus nicht anerkennen, sonst hätten wir ja den Entschluß dazu infolge der Anregung von außen her nicht nötig.

Von katholischer Seite wird oft darauf hingewiesen, daß wir es im praktischen Leben vielfach unbedenklich so machen, z. B. wenn es sich um Nachrichten handelt, deren Inhalt wir im Vertrauen zu den Berichterstattern in unser Weltbild aufnehmen. Es ist in der Ordnung, wenn man auf römischer Seite dieses Verhalten auch da anwendet, wo es sich um religiösen Glauben handeln soll. Aber es ist ein jammervoller Anblick, wenn auch noch bei evangelischen Theologen nach Schleiermacher dasselbe geschieht. Denn sie sollten wissen, daß es sich in jenen Fällen um etwas ganz anderes handelt, als im religiösen Glauben. Dort dürfen wir nur deshalb unbefangen die uns fremden Vorstellungen befolgen, weil wir bereit sind, sie infolge besserer Belehrung als Irrtümer wieder aufzugeben. Dagegen Gedanken, die für uns wirklich zum religiösen Glauben gehören, wollen wir verteidigen wie unser eigenes Leben. Sie also nicht selbst erzeugen, sondern sie aus einem Hörensagen aufnehmen wollen, muß einen Menschen im Innersten verderben. Er will dann anders erscheinen, wie er ist. Offenbar verdient ein Mensch, der darauf aus ist, kein Vertrauen. Das ist nun das Schreckliche unserer Lage, daß das evangelische Volk durch die Irrtümer der Kirchenleitung einer Religion anheimzufallen droht, die einen Menschen sittlich ruiniert. Anstatt sich mit einer Reformation der Gesangbücher, der Katechismen, der Agenden, der Witwenkassen zu beschäftigen, müßten die Synoden, wenn in ihnen die in der gläubigen Gemeinde vorhandene Not zum Ausdruck kommen dürfte, vorher auf eine Reformation der Kirchenleitung dringen. Denn die Leiter der evangelischen Kirchen verdienen kein Vertrauen, solange sie sich nicht durch ihre Taten von dem Verdacht befreien, daß sie in jener widersittlichen und den Grundsätzen der Reformation widersprechenden Auffassung vom Glauben, d. h. von der Religion, befangen sind.

Aber diese Reformation der Kirchenleitung ist nur möglich durch eine gründliche Erneuerung der Dogmatik. Die Theologie hat kein Recht, hierbei das Pfarramt anzuklagen. Denn dieses wird durch die Unterlassungen der Theologen in das Verhalten gedrängt, durch das es so schwer kompromittiert wird. Der

Schaden der bisherigen protestantischen Dogmatik ist oben schon genannt. Weder Luther selbst noch der Erneuerer seines Grundsatzes, Schleiermacher, hat die darin verbundenen Gedanken so gefaßt, daß sie als zusammengehörig verstanden werden können. Zu der Lebensenergie der christlichen Religion gehört die innere Spannung zwischen dem Drängen auf ein Erleben dessen, worin sie ihren Grund sucht, und der dankbaren Abhängigkeit von einer Ueberlieferung, die ihr heilig ist. Die eigentümliche Art der christlichen Religion ist aufgegeben, wo einer dieser beiden Pole ihrer Lebensbewegung nicht mehr anerkannt wird, wie auf der einen Seite in der Mystik und im Rationalismus und auf der andern Seite im Katholizismus oder, was in diesem Hauptpunkt dasselbe ist, in der protestantischen Orthodoxie. Wo jene beiden Pole dagegen die inneren Vorgänge der Religion beherrschen, kann die Spannung zwischen ihnen nie gänzlich aufhören. Denn die biblische Ueberlieferung wird für jeden Christen auf jedem Punkt seiner Entwickelung viel enthalten, was er nur unter schwerer Selbsttäuschung als einen Ausdruck eigenen Erlebens bezeichnen könnte. Und das eigene Erleben eines Christen ist nie so reich, daß es nicht ihm selbst neben der Fülle der heiligen Schrift arm erschiene. Daraus folgt, daß der Christ sich der heiligen Schrift erwehren muß, wenn er wahrhaftig bleiben will, und daß er sie suchen muß, wenn er nicht verarmen will. Aber erträglich ist dieser Gegensatz innerhalb des christlichen Lebens nur dadurch, daß immer wieder Momente gewonnen werden, in denen er überwunden wird. Der Christ muß sich einer Einheit seines Lebens bewußt sein, die immer von neuem des hervorbrechenden Gegensatzes Herr wird. Wie das uns erreichbar ist, hat schon Luther empfunden. Die Einheit des wahrhaft Lebendigen können wir nur darin suchen, daß wir uns auf eine Macht besinnen, an der wir es erleben, daß wir uns ihr frei hingeben. Nur in der Berührung mit diesem Einen können wir uns selbst finden, mit allem Andern stehen wir in Kampf. Aber die christliche Gemeinde hat darin ihren Ursprung, daß die in ihr sich zusammenfindenden Menschen diese Macht über ihre Seele tatsächlich in dem finden, was sich uns als der mächtigste Gehalt der biblischen Ueberliefe-

rung aufdrängt.

Auf einen Hauptinhalt der heiligen Schrift, der ihm so zum eigenen Erlebnis wurde, hat Luther seine Zuversicht gegründet. Aber zugleich hat er in der Regel alles Andere in der heiligen Schrift ebenfalls ohne weiteres zu der Wirklichkeit gerechnet, in der er sich bewegte. Er konnte das. Von einer Zustimmung, die er sich selbst erst abzwingen mußte, ist kaum etwas bei ihm zu spüren. Das wurde aber bald anders. Noch heute hat die evangelische Theologie eine Einigung darüber nicht erreicht, was von dem Inhalt der heiligen Schrift ein Element in der lebendigen Religion eines Christen sein müsse. Und doch liegt die Antwort, die alle einigen könnte, bereit, wenn man nur fest im Auge behält, daß es sich nicht darum handelt, möglichst viel von der heiligen Schrift zu retten, sondern möglichst viele Menschen aus der Zerstreuung zu retten. Weiß man das, so ist auch die Antwort gegeben. Der Inhalt der heiligen Schrift kann für einen Menschen nur insofern religiöse Bedeutung haben, als er von ihm als Tatsache erlebt wird oder auch als Ausdruck seines eigenen Erlebens von ihm verstanden werden kann. Das ist nun zunächst nicht für alle Menschen dasselbe. Es ist möglich, daß für viele das Wichtigste an der heiligen Schrift, das als eigenes Erlebnis auf sie wirkt, der unbestimmte Eindruck einer geistigen Energie bleibt, wie sie ihnen sonst nirgends begegnet. Aber hat nicht der, der sich davon erfüllen und bewegen läßt, unvergleichlich mehr als ein Anderer, dem die Gedanken und Berichte der heiligen Schrift einfach etwas bleiben, was geglaubt werden soll? Und wenn nur überhaupt die religiöse Frage lebendig bleibt, so kann in einem Kreise, in dem die unvergleichliche Bedeutung der heiligen Schrift anerkannt wird, die Einigung darüber nicht ausbleiben, in welchem Inhalt der Bibel das Entscheidende für das innere Geschick eines Menschen liegt.

Was die Wertschätzung der heiligen Schrift, ihr „Offenbarungsansehn" anbetrifft, so ist die Einigung darüber in der neueren Theologie bereits erfreulich weit gediehen. Man begegnet bisweilen auch in Kreisen, die der historisch-kritischen Bearbeitung der biblischen Bücher mit tiefem Mißtrauen gegenüberstehen, dem

Ausdruck der Freude daran, wie fein der Reichtum des Schriftworts in einem solchen Werke entfaltet wird wie dem von J. Weiß herausgegebenen über die Schriften des Neuen Testaments. Aber auch was die Stellung zur heiligen Schrift im ganzen anbetrifft, findet zwischen Männern wie Kähler und J. Kaftan oder Häring kein erheblicher oder auch nur deutlich faßbarer Unterschied statt. Alle warnen vor einem gesetzlichen Gebrauch von Schriftworten, sind aber zugleich davon überzeugt, daß sich aus der Schrift das die Geschichte beherrschende Offenbarungswort Gottes vernehmlich macht. In einem Punkt ist die Stellung zur Schrift bei Kähler freilich anders wie bei den Jüngeren. Er wird nicht so bereitwillig wie Niebergall sagen: „Wir sind unserer historisch-kritischen Betrachtung des Buches von Herzen dankbar" (Handbuch zum Neuen Testament 5. Band 1906 S. 32). Um das zu können, hat Kähler zu lange mit Bearbeitern der heiligen Schrift kämpfen müssen, die sich Historiker nannten und Dogmatiker waren, wie er. Aber er wird es doch nicht ablehnen, wenn Niebergall ausführt, daß wir der historischen Forschung die Nötigung verdanken, mehr als bisher die Mannigfaltigkeit merkwürdig starker und eigenartiger Geister im Neuen Testament zu erfassen, und daß doch diese Ueberlieferung selbst dafür sorgt, daß wir aus allen ihren verschiedenen Tönen schließlich nur Eine Stimme vernehmen. Vor allem wird er dem zustimmen, womit die eindringliche Charakteristik des historisch beleuchteten Neuen Testaments abgeschlossen wird: „daß alle kritische und alle religionsgeschichtliche Arbeit nicht imstande ist, hier so viel zu schaden, wie kleine Seelen fürchten" (ebenda S. 33). Er wird auch der Meinung sein, daß wir die heilige Schrift am besten verteidigen, wenn wir selbst es als unser größtes Glück und unser köstlichstes Teil achten, daß wir in diese Welt der Reinheit, Größe und Güte eindringen dürfen. Ebenso ist es aber auch auf der anderen Seite an den Historikern zu beobachten, daß sie unbefangen das anzuerkennen beginnen, was ihre Gegner zwar mit Recht, aber mit falschen Mitteln vertraten. Nachdem sie das durchgekämpft haben, daß die historische Wissenschaft notwendig an den biblischen Büchern die große Verschiedenheit ihrer geistigen Art und das, was uns

an ihnen geschichtlich fern ist, deutlich macht, reden sie nun um so eindrucksvoller von dem einheitlichen Charakter dieser Ueberlieferung. Es ist nur zu wünschen, daß nun nicht wieder das Vorurteil einreißt, dieser einheitliche Geist der biblischen Bücher könne etwa als ein biblisch-theologischer Durchschnitt mit wissenschaftlichen Mitteln konstatiert und auswendig gelernt werden. Denn das danken wir eben der historischen Forschung, daß sie den Versuchen, den Geist mechanisch weiterzugeben, die dreiste Sicherheit nimmt, die sie unter dem Schutze der Orthodoxie behaupten konnten [1]). Der einheitliche Geist der heiligen Schrift wird nur von den Einzelnen in der individuellen Lebendigkeit erfaßt, zu der sie selbst im Verkehr mit ihr erwachen. Er ist also für jeden ein Besonderes, aber doch, als aus ihr gewonnen und durch sie gewirkt, dasselbe.

Also die Geltung der heiligen Schrift als einer unvergleichlichen Kraftquelle, der sich jeder verpflichtet weiß, der sie als solche erkennt, ist im modernen Protestantismus anders, aber stärker gesichert als im alten. Was damals eine Lehre über die heilige Schrift leisten sollte, bewirkt heute vielmehr die unablässige methodische Arbeit an der heiligen Schrift. Und viel deutlicher als damals sollte es heute allen sein, daß diese Ueberlieferung ein Heilsmittel in religiösem Sinne nur für den werden kann, der, von der religiösen Frage beunruhigt, sich an sie wendet. Wer in der Schrift nichts weiter sucht als Lehren und Berichte, die er entweder kritisieren oder „glauben" will, wird auch nichts Anderes finden als Lehren und Berichte. Die Tatsache einer

1) Vgl. Jülicher „Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung" 1906 S. 16: „Wellhausen hat hierdurch grade die Erkenntnis zum klaren Ausdruck gebracht, daß man mit geschichtlichem Wissen nicht neues religiöses Leben schaffen kann, daß dieses heut wie ehedem aus dem Glauben kommt." Freilich empfindet man nun bei diesen Worten besonders stark, wie dringend nötig es ist, daß das Wort „Glaube" in dem religiösen Sinne verstanden wird, den die Reformation ihm wiedergeben wollte. Sonst droht sich mit der freiesten Handhabung der wissenschaftlichen Mittel der Historie ein bequemes sich Unterordnen unter fremde Vorstellungen zu verbinden, das die Religion zur bloßen Sitte oder Gewohnheit macht.

einheitlichen geistigen Macht kann ihm erst dann aus ihr entgegentreten, wenn er im Verkehr mit ihr zu fragen beginnt, ob es auch für ihn etwas gebe, dem er sich ganz unterworfen wissen könne, oder die innere Einheit wahrhaftigen Lebens.

Aber leider wird die Einigung in diesem Hauptpunkte, die unser Volk ebenso dringend nötig hat wie das Festhalten der Kirche an der heiligen Schrift, durch die Mißverständnisse gehemmt, die uns als ein Erbe der Orthodoxie von dem reformatorischen Verständnis des Glaubens oder der Religion immer wieder scheiden. In seiner Schrift „Paulus und Jesus" (1907), für die ihm hoffentlich viele in der Gemeinde und sicherlich alle systematischen Theologen danken werden, spricht Jülicher von der Theologie der Tatsachen, deren erster großer Vertreter Paulus sei. Er erkennt an, daß der Apostel, indem er die Schicksale Jesu als Heilstatsachen faßte, damit den Erlöser selbst nicht in den Hintergrund drängen wollte. Um Jesu willen sei diese Theologie erdacht (S. 68). Aber es wäre doch nicht unwichtig, deutlich hervorzuheben, daß für die unter der Gewalt Jesu im Menschen erwachende und erstarkende Religion eben seine Person eine Tatsache ist, die ihr wichtiger wird als alles andere in der Welt. Zu den Tatsachen, wenn man sie so mit polemischem Ton erwähnt, müßte man doch als den Gegensatz hinzudenken: die Ideen oder die Ideale. Es ist nun aber eben die Art der lebendigen Religion, da es sich in ihr nie um etwas Allgemeines, sondern immer um die eigene Seele handelt, sich auf Tatsachen zu beziehen, in deren Erleben man die eigene Existenz mit dem Allgewaltigen verbunden sieht. In Jülichers eigener Darstellung der Gemeinde tritt das deutlich hervor. Das sind Menschen, „die ihn zum Herrn erwählen", die auch nach seinem Tode mit ihm das Brot brechen, seiner Stimme lauschen und auf seine Rückkehr warten. „Man hielt ihn fest, trotzdem er gestorben war: was sie alle fesselte, die so fest blieben und die sich täglich ihm zugesellten, war sein Geist" (ebenda S. 70). Daß die Erinnerung an ihn noch heute einen hellen Schein in Menschenherzen bringen kann, so daß sie „ihn lieben, obgleich sie ihn nicht gesehen haben", bezweifelt Jülicher erst recht nicht.

Nötigeres dürfte aber wohl die Theologie nicht zu tun haben, als den Menschen klar zu machen, daß Religion nichts Anderes bedeutet, als das in einer Seele erwachende Bewußtein von einer Tatsache, deren von ihr erfahrene Gewalt sie aus der Ohnmacht und Unruhe eines Lebens im Schein befreit. Eine Theologie, die das wirklich tun will, würde ich eine Tatsachentheologie nennen. Dagegen müßte wohl eine Theologie, die die Religion auf die Begeisterung für Ideen und Ideale reduzieren, d. h. sie in Sittlichkeit auflösen wollte, ebenso Illusionstheologie heißen müssen, wie eine andere, die so unsittlich ist, daß sie von Tatsachen redet, „die Glauben fordern", also selbst die Menschen auffordert, den Inhalt von Berichten Tatsache zu nennen, obgleich er es ihnen nicht ist. Ich habe den Eindruck, daß es sich zwischen Jülicher und mir um einen Unterschied in der Terminologie handelt, der doch nicht unwichtig ist. Denn wenn man so geringschätzig von Tatsachentheologie redet, wird das verhindert, dessen wir zur Gesundung unserer kirchlichen Zustände dringend bedürfen, der Rückgang auf den ursprünglichen Gedanken der Reformation, daß die Religion oder der Glaube gar nicht vorstellbar ist ohne die praesens promissio, die nova vox de coelo oder ohne die selbsterlebte Tatsache des sich offenbarenden Gottes, die den Glauben schafft.

Ebenso glaube ich mich zu den scharfsinnigen Ausführungen stellen zu dürfen, mit denen Kähler sich meiner Auffassung zu erwehren suchte („Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus" 2. Aufl. 1896). Kähler kommt nicht davon los, es sei willkürlich, den Glauben auf das innere Leben oder das geistige Bild Jesu allein beziehen zu wollen. Ich setze dem einfach die Frage entgegen, ob er nicht auch meint, daß ernster Glaube im Sinne des Vertrauens sich nur auf das gründen könne, dessen er sich als einer Tatsache bewußt ist, durch die er selbst geschaffen wird, also auf die Offenbarung des auf den Menschen gegenwärtig wirkenden Gottes. Kann er das wohl kaum verneinen, so würde ich weiter fragen, ob denn auf ihn der Inhalt irgend welcher Berichte von dem äußeren Wirken und den Schicksalen Jesu eine solche Wirkung ausübe. Bejaht

er das, so würde ich ihm, wie allen Anderen, die es auch zu können meinen, natürlich zugestehen, daß sie Recht daran tun, sich die Person Jesu in dem Glanze alles des Wunderbaren im äußeren Geschehen, das von ihm berichtet wird, zu vergegenwärtigen. So hat es Luther gemacht, und sie haben in ihrer geistigen Verfassung dasselbe Recht. Aber ihre Pflicht ist es, zuzugestehen, daß für viele Menschen, die nicht mehr Luthers Zeitgenossen sind, eine solche Haltung innerhalb einer Kirche der Reformation sittlich unmöglich sein würde. Diesen bleibt offenbar nichts Anderes übrig, als sich die Tatsache zu Herzen zu nehmen, daß ihnen aus der Ueberlieferung der christlichen Gemeinde das geistige Bild Jesu entgegentritt, sobald ihnen — wie mir — klar wird, daß sie darin allein das Gewaltigste erleben, das ihnen gegeben werden kann. Ich zweifle natürlich nicht, daß Kähler das einräumen wird. Seinem Einspruch liegt wahrscheinlich die Besorgnis zu Grunde, daß gerade meine Auffassung zu einer Gewalttätigkeit gegen die Vielen führen werde, die noch ebenso wie er im stande sind, den Inhalt biblischer Berichte einfach als Tatsache auf sich wirken zu lassen. Ich habe das vielleicht durch unvorsichtige Wendungen verschuldet, beabsichtigt war es nicht. Was ich aber glaube, im Namen des evangelischen Christentums verlangen zu dürfen, ist dies, daß man uns nicht vergewaltigen wolle, die ihrer geistigen Art nach nur das als Tatsache erfahren können, was sie als mit ihrer eigenen Existenz verknüpft erleben. Das verlangen wir nicht nur für uns selbst, sondern wir sprechen auch jedem die Zugehörigkeit zu einer evangelischen Kirche ab, der uns das versagen wollte, obgleich er die zur Beurteilung solcher Dinge nötige Bildung besitzt. Ebenso müssen wir natürlich einem Generalsuperintendenten, der die Anstellungsfähigkeit von Kandidaten deshalb bezweifelt, oder sie deshalb zurücksetzt, weil sie, wie die meisten höher Gebildeten in unserer Zeit, nicht imstande sind, den Inhalt irgend welcher Berichte als eine Tatsache zu erleben, die religiösen Glauben in ihnen begründen, d. h. schaffen könnte — einem solchen Beamten müssen wir ebenfalls sagen, daß er

dadurch sich selbst aus der evangelischen Kirche ausschließt. Denn für das evangelische Christentum selbst können natürlich alle die Differenzen nicht ins Gewicht fallen, die allein dem Gebiete des Intellekts angehören. Es ist doch ein kirchenhistorisches Faktum von großem Interesse, daß wir nur einen einzigen Theologen unter uns haben, der den tapferen Mut zu dem Beweise noch aufbringt, daß der Glaube sich nicht auf das eigene Erlebnis, sondern auf das gründen müsse, was als in Raum und Zeit wirklich nachgewiesen werden könne, Eduard König, in seiner leider viel zu wenig beachteten Schrift „Der Glaubensakt des evangelischen Christen" 1891. Es ist doch ein Zeichen völlig ungesunder Zustände, daß unser offizielles Kirchentum den einzigen Theologen, den es im Grunde noch besitzt, zwar einer evangelischen Fakultät durch die Machtmittel politischer Parteien aufgezwungen hat, aber sein wichtigstes dogmatisches Werk gelegentlich lobt und dann verlegen bei Seite stellt.

Für ganz unerheblich halte ich den von Th. Kaftan, Grützmacher, Beth u. a. gemachten Einwand: Wer so wie wir die volle Freiheit der historischen Kritik fordere, die alle historischen Tatsachen problematisch mache, dürfe nicht den Glauben auf die Zweifellosigkeit einer historischen Tatsache gründen wollen. Natürlich darf er es nicht. Aber wir wissen ja auch unsern Glauben nicht geschaffen durch eine Tatsache, die sich historisch beweisen ließe. Das wäre freilich sinnlos. Wir verdanken unsern Glauben einer Tatsache, die jeder von uns für sich in besonderer Weise an derselben Ueberlieferung erlebt. Wir meinen gerade zu zeigen, wie die an die biblische Ueberlieferung gebundene Religion von den Schwankungen der historischen Forschung sich unabhängig wissen kann. Ist die ursprüngliche Tendenz zur Religion in der Frage eines Menschen nach der Wahrheit seines individuellen Lebens, so werden wir, wenn wir so Gott suchen, ein Evangelium vernehmen, indem wir uns in dem Jesus, den uns das Neue Testament finden läßt, vor die wunderbare Erscheinung des Geistes gestellt sehen, dem wir uns willig unterwerfen. Sagt man dann einem Menschen, dem so in der Macht des geistigen Bildes Jesu über sein Herz Gott

erschienen ist, es gebe eine historische Kritik, die bereit sei, alle Zuverlässigkeit der Nachrichten, die wir über Jesus besitzen, in Frage zu stellen, so wird er antworten: sie solle nur ja treu und furchtlos des Amtes walten, das in einem solchen Infragestellen besteht. Er ist in dem, was ihm diese Ueberlieferung, so wie sie ist, geschenkt hat, gegen alle solche Schrecknisse geschützt. Er weiß sich auch dem Schlimmsten gegenüber in der Hand des Gottes, der in dem, was er hier als eine ihm gegenwärtige Tatsache erfaßt, zu ihm geredet hat und redet. Wenn uns aber einzelne Züge, in denen uns die geistige Art Jesu besonders lebhaft berührt hatte, wie z. B. Worte des Johannesevangeliums, kritisch verdächtigt werden, nun so werden uns durch diese selbe historische Kritik auch die Mittel gegeben, damit fertig zu werden. Solche Worte werden uns dann zum Zeichen dafür, daß die Gewalt Jesu über seine nächste Umgebung viel zu groß war, als daß sie in sichern Erinnerungen völlig gefaßt werden konnte. Und gerade die Worte des Johannesevangeliums, in denen ein Jünger das Bild seines Herrn, das in seinem Herzen lebt, reden läßt, zeigen uns, wie die uns bekannte Gewalt Jesu die Phantasie der gläubigen Verehrung zügelt und sich dadurch herrlich zum Ausdruck bringt.

Die so in der Frage nach der Wahrheit des eigenen Lebens gesuchte und in dem eigenen Erlebnis an dieser Ueberlieferung begründete Religion gibt durch ihr Wesen dem kirchlichen Handeln der von ihr erfüllten Gemeinde die völlig deutliche Regel. Die Gemeinde wird dadurch erbaut, daß *erstens* mit unerbittlicher Schärfe diese Wahrheit der Religion als die Wahrheit des individuellen Lebens deutlich gemacht wird. Es muß mit anderen Worten jedem, der zur Gemeinde gehören will, einfach gesagt werden: Du hast nur dann Religion, wenn du in einem Faktum deines eigenen Lebens die Macht findest, die dich im Innersten bezwingt; und wir bezeugen dir wie unsere Väter, dieses uns befreiende Faktum unseres eigenen Lebens in dem zu finden, was wir an der Erscheinung Jesu erfahren, wie wir selbst sie in der Ueberlieferung des Neuen Testaments erfassen. Damit aber daraus keine Vergewaltigung entstehe, muß die

Hauptforderung bleiben: Besinne dich auf das, was du selbst erlebst, denn das allein kann dich retten. Zweitens ist mit unerbittlicher Strenge darauf zu halten, daß die Ueberlieferung, in der die älteste Gemeinde ihre Erinnerungen an Jesus aussprechen und bewahren wollte, unter uns als unser teuerstes irdisches Besitztum bewahrt und gebraucht werde. Wenn die christliche Gemeinde aufhörte, in dieser heiligen Schrift den Grund und den Ausdruck ihres Glaubens zu suchen, so würde sie selbst aufhören.

Wer sich also außer Stande erklärt, mit den Mitteln dieser Ueberlieferung, die er unverkürzt mitzuteilen hat, das durch Gott befreite Leben von Christen anschaulich zu machen, erklärt damit selbst, daß er ein Amt zur Erbauung der Gemeinde nicht übernehmen kann. Vielleicht ist manche Klage über schonungslose Behandlung der Kandidaten durch die Kirchenleitung darauf zurückzuführen, daß das Unvermögen zu Tage trat, an allen Teilen der neutestamentlichen Ueberlieferung das darin wirkende neue Leben aus dem Geiste Gottes zu veranschaulichen und sich deshalb daran zu freuen. Die Regel, daß die neutestamentliche Ueberlieferung von Jesus ohne willkürliche Auswahl zur Erbauung gebraucht werden soll, bringt einfach den Willen der Gemeinde zum Ausdruck, an ihm als ihrem Erlöser festzuhalten und die Ueberzeugung, daß die im Neuen Testament uns gegebene Wirkung seiner Erscheinung eine geheimnisvolle Unerschöpflichkeit hat. Wer dieser Gemeinde dienen will, muß sich selbst als einen Vertreter dieses Willens und dieser Ueberzeugung ansehen können. Aber je fester wir diese Regel begründen, desto strenger müssen wir auf der andern Seite fordern, daß die Ueberlieferung als Mittel, die Person Jesu und in ihm Gott zu erfassen, gebraucht werden soll, nicht aber als ein Gesetz, das den Menschen vergewaltigt. Wer einen solchen Gebrauch der Ueberlieferung fordert, setzt sich ebenfalls in Widerspruch mit dem Willen, der aus dem Wesen der christlichen Gemeinde hervorbricht. Denn er schiebt dann die unverstandene Masse der Ueberlieferung zwischen sich und den Christus, der das eigene Erlebnis des Jüngers sein, und dessen Zeuge der Jünger werden soll. Aber damit, daß er

die Unterwerfung unter ein solches Gesetz für den Glaubensakt eines Christen erklärt, löst er bei sich selbst das innere Band mit Gott und wird für Andere ein Versucher zum Bösen. Es muß unverhüllt gesagt werden, daß die Ueberlieferung nicht geglaubt werden soll.

Die geistigen Mittel für das so geregelte kirchliche Handeln der Gemeinde soll die Theologie gewinnen. Die Aufgabe der Dogmatik für die christliche Religion, die in der evangelischen Gemeinde anfängt, ihres Wesens im Gegensatz zu ihrer Verkrüppelung in der römischen Kirche sich bewußt zu werden, ist damit deutlich gestellt. Sie stellt das Leben des Glaubens dar, in dem die Frage nach der Wahrheit eines eigenen Lebens deshalb zur Ruhe kommt, weil er reine Hingabe an die Macht des Geistes ist, der sich uns in der Erscheinung Jesu offenbart. Aber sie ist zugleich das, was sie in ihrer ersten Gestalt in Melanchthons Loci von 1521 und in der ersten Auflage von Calvins Institutio hatte sein wollen, eine Anleitung zum Schriftverständnis, nämlich zum religiösen Verständnis der heiligen Schrift. Sie soll den Glauben darstellen, aber so, wie die jetzt lebende Gemeinde ihn in der heiligen Schrift sich aussprechen sieht. Das Leben des Glaubens aber besteht in der Ueberwindung der Feinde unseres Friedens und in dem sich Einleben in die Wirklichkeit, in der wir den uns sich offenbarenden Gott erfassen. Nachdem sie dargelegt hat, was wahrhaftige Religion bedeutet, und wie christliche Religion begründet wird, stellt sie dar, wie der Glaube an Gott die Welt überwindet, wie er die Sünde überwindet und wie er die geschichtlichen Faktoren versteht, aus denen und in denen er selbst entsteht. In dem ganzen Verlauf seines Lebens ist dieser Glaube Gotteserkenntnis, die in diesen drei Richtungen gewonnen wird. Die Dogmatik handelt daher von Gott nicht in einem einzelnen Artikel de deo, sondern überall. Sie entwickelt in dem ersten Teil nicht etwa eine Weltanschauung, die mit der Philosophie in Konkurrenz treten könnte, sondern einfach die Gewißheit von Gott, in der ein Mensch die

Welt überwindet.

Zu den wichtigsten dogmatischen Aufgaben gehört gegenwärtig die in dem dritten Teil geforderte Darstellung der eigentümlichen Gotteserkenntnis, die in den richtig verstandenen Gedanken von der Gottheit Christi und vom heiligen Geist enthalten ist. Aber es ist völlig aussichtslos, sich über die wichtigsten Gedanken der Religion oder des Glaubens verständigen zu wollen, solange man nicht darüber einig ist, was Religion oder Glaube sei. Das ist aber in der evangelischen Kirche wohl möglich, sobald man nur ernstlich überlegen will, was der Grundgedanke der Reformation bedeutete, daß der Glaube selbst die neue Geburt, das Heil sei. Alle werden das leicht erfassen, die verstanden haben, daß das religiöse Bedürfnis das Verlangen nach einem Herrn ist, dem man sich völlig unterworfen wissen könne. Da allein, wo dieses Verlangen durch eine Macht gestillt wird, die man selbst erlebt, ist Glaube. Da allein aber ist auch ein Leben in Wahrheit. Evangelische Christen, die sich in dieser Erkenntnis gefunden haben, werden sich durch die unvermeidlichen Differenzen der dogmatischen Auffassung nicht beunruhigen lassen, sondern sich daran erfreuen. Sie werden sich aber auch darin sofort zusammenfinden, daß für sie alle das Christentum das Bewußtwerden dessen ist, was der Menschheit in Jesus Christus geschenkt ist. Eine Dogmatik, die dafür arbeitet, dient dem Frieden. Sie einigt die Menschen, die sich überhaupt auf den Weg der Religion oder aus der Zerstreuung retten lassen, in der Freude an dem Einen, das ihnen allen wahrhaftiges Leben gibt, und an der Fülle dieses Lebens. Dagegen wird die Dogmatik notwendig eine unerschöpfliche Quelle des Unfriedens, wenn sie die Menschen in den Gedanken ihres Glaubens zusammenzwingen will, in denen jeder seine eigene Weise haben muß, wenn er religiös lebendig wird.

Individualismus und Gemeinschaftsleben in der Auseinandersetzung Luthers mit Karlstadt 1524 25.

Antrittsvorlesung, gehalten am 29. November 1906

von

Lic. **Otto Scheel**, Professor in Tübingen.

Wenn ich, einem tübingischen akademischen Brauche folgend, meine amtliche Tätigkeit an der württembergischen Landesuniversität mit einer Antrittsvorlesung eröffne, so sei es mir gestattet, die Aufmerksamkeit auf eine Episode aus den Anfängen der reformatorischen Kirchenbildung zu lenken, die, im allgemeinen Verlaufe bekannt, im Urteil großen Schwankungen unterworfen gewesen ist, auf eine Episode, die gerade gegenwärtig das Interesse der reformationsgeschichtlichen Forschung aufs neue und mit erweiterter Perspektive in Anspruch nimmt und die schließlich ein Problem entrollt, das, damals zurückgeschoben, erst im 19. Jahrhundert mit voller Wucht empfunden wurde, und wie ich überzeugt bin, auf protestantischem Boden einer überall gleichen und glatten Lösung nicht entgegengeführt werden kann. Die Auseinandersetzung Luthers mit Karlstadt stellt uns letztlich, wenn ich einmal den Versuch wagen darf, die Grenzen der engeren geschichtlichen Betrachtung zu überschreiten und von den zeitgeschichtlichen Besonderheiten und charakteristischen Ausprägungen abzusehen, vor ein bleibendes Problem des Protestantismus.

Hatte die vorletzte, allerdings mit einer unter allen Umständen unzureichenden Kraft in Angriff genommene Biographie

Karlstadts von Jäger noch das traditionell gewordene lutherische Urteil, wie es namentlich unter dem Eindruck der großen und temperamentvollen Streitschrift Luthers wider die himmlischen Propheten entstanden war, wiederholt, ohne irgendwie Bemühungen um ein unbefangeneres und selbständigeres Verständnis Karlstadts zu bekunden, so vollzog sich in neuerer Zeit unter dem allgemeinen Einfluß der Erkenntnis dessen, was der individualistische Enthusiasmus in der Religionsgeschichte bedeutet, und unter dem Eindruck tief grabender, Epoche machender Einzelforschungen zur englischen und deutschen Reformationsgeschichte, aus denen insonderheit die Forschungen des Tübinger Kirchenhistorikers Alfred Hegler herausgehoben werden dürfen, ein Umschwung in der Beurteilung der Dissenters der Reformationszeit, der dort, wo noch die lutherische Betrachtung des 17. Jahrhunderts fortlebte oder als selbstverständlich galt, wie eine völlig neue und recht befremdliche Entdeckung empfunden wurde. Diese neue Auffassung, die auch mit der Ritschlschen reformationsgeschichtlichen Betrachtung sich nicht vertrug und gelegentlich die Anfänge der modernen Zeit nicht so sehr im Luthertum als vielmehr in diesen Seitenläufern der Reformation zu suchen anleitete, ist endlich auch der Gestalt Karlstadts zu gute gekommen. Vor Jahresfrist hat er einen Biographen gefunden, der, im Besitz eigener vieljähriger archivalischer und bibliographischer Untersuchungen, mit ausgebreiteten historischen Einzelkenntnissen ausgerüstet, frei von den Fesseln konfessionell dogmatischer Befangenheit, die neue Problemstellung ganz auf sich einwirken ließ und mit Energie durchzuführen unternahm. So ist uns von Barge eine Charakteristik des Lebenswerkes Karlstadts beschеert worden, der man Großzügigkeit nicht wird absprechen können und die noch auf längere Zeit die Forschung beschäftigen wird. Sie wird es aber vornehmlich deshalb, weil sie in ihrer Gesamthaltung und in den Perspektiven, die sie eröffnet, manchen auch unter denjenigen, die mit bereitem Sinn der neuen Wendung der reformationsgeschichtlichen Betrachtung sich aufschließen, eine Zusammenordnung falscher Kombinationen und eine Verzerrung der Wirklichkeit zu bedeuten scheint. Haben auch katholische Forscher, wie beispiels-

weise Nikolaus Paulus mit Nachdruck auf Barges „bedeutsames Werk" hingewiesen[1]), so haben doch sehr bald schon Kawerau und Karl Müller in sachkundigen Anzeigen diesen neuesten Biographen Karlstadts auf eine Reihe von tatsächlichen Irrtümern aufmerksam gemacht, die auch Barge selbst zu einer Revision seines Urteils nötigen müßten.

Es kann nun nicht hier meine Aufgabe sein, im Einzelnen an Barge Kritik zu üben. Ich darf statt dessen vielleicht versuchen, die Linien zu skizzieren, die für mich, sofern der Höhepunkt des Streites der Diskussion unterworfen wird, maßgebende Bedeutung besitzen. Es wird heute schwerlich mehr auf Widerspruch stoßen, wenn man darauf verzichtet, lediglich von der Feder Luthers sich die Linien zeichnen zu lassen. Das Hauptdenkmal aus jenen schicksalsschweren Tagen, dem man während einer langen Zeit das Urteil entnahm, Luthers Schrift wider die himmlischen Propheten, über deren allgemeinere Eingliederung in den Gesamtzusammenhang des Streits ich mich an anderer Stelle ausgesprochen habe[2]), ist in einer solchen Erregung geschrieben und in so kurzer Frist verfaßt, daß der unbeteiligte Beobachter jedenfalls mit Vorsicht ihren Auslassungen folgen wird. Wenn man auch keinen Anlaß hat, der gegenwärtig aufkommenden Neigung nachzugeben, die Luthers Polemik als übertrieben, ungerecht und unzuverlässig empfindet, wenn man vielmehr bei einer ins Einzelne gehenden Prüfung von der Besonnenheit, Billigkeit und Sorgfalt seiner Aufstellungen überrascht ist, so wird man doch gut tun, die Auseinandersetzung Luthers mit Karlstadt kritisch zu verfolgen. Luther selbst nötigt uns zu einem solchen Verfahren. Denn er läßt im ersten Teil seiner Streitschrift uns deutlich merken, ja ausdrücklich wissen, daß er summarisch mit seinem früheren Mitarbeiter abrechnet[3]). An einer ruhigen Vergegenwärtigung und Prüfung seiner Argumente hat er es fehlen lassen. So hat er sich denn auch sehr bald nach Erscheinen dieser Schrift genötigt gesehen, sich selbst der Uebereilung zu

1) In der Litt. Beilage zur Kölnischen Volkszeitung 1906 Nr. 12 S. 87.
2) Luthers Werke, Ergänzungsband I, Berlin, 1905 S. XI ff.
3) a. a. O. S. 49.

zeihen[1]). Seine damaligen und heutigen Gegner haben freilich diese Selbstbezichtigung nicht beachtet, die doch nicht ohne Bedeutung ist für die Gestaltung eines abschließenden Urteils über den Polemiker Luther. Doch davon darf hier abgesehen werden, wo vielmehr dies zu betonen ist, daß Luther selbst den Anlaß gibt, seiner Darstellung mit Zurückhaltung zu begegnen. Sie wird verstärkt, wenn man leidenschaftslos an Karlstadts eigenen Schriften Luthers Angaben nachprüft. Nach Barge hat die in würdeloser Polemik gehaltene Schrift Luthers den Anlaß dazu gegeben, daß fortan auf lutherischer Seite ganz allgemein an die Stelle sachlicher Diskussion eine von persönlichen Invektiven erfüllte und den Gegner nicht mehr zu Wort kommen lassende Kampfesweise trete[2]). Wenn nun auch Barge Luther mehr aufbürdet als berechtigt ist, gelegentlich recht drastisch dem Gegner in den Mund gelegte Aeußerungen ohne Grund als Uebertreibungen Luthers charakterisiert, während doch der Nachweis erbracht werden kann, daß Luther gedruckt vorliegende Aeußerungen in den Text seiner Schrift aufgenommen hat, ohne freilich dies jedesmal durch eine ausdrückliche Zitationsformel kenntlich zu machen[3]), so kann doch an nicht ganz wenig Stellen gezeigt werden, daß Luther den Absichten seines Gegners, der Stimmung, die ihn beseelte, den Erklärungen, die er gegeben, nicht gerecht geworden ist. Barge macht auf Einzelnes aufmerksam; ich selbst habe, noch ehe ich Barges Biographie erhalten hatte, in meiner Ausgabe der Schrift Luthers wider die himmlischen Propheten in Beziehung auf andere Punkte auf die Unzuverlässigkeit mancher Lutherschen Auslassungen hingewiesen. Es soll auch nicht verschwiegen werden, daß zuweilen die Leichtigkeit, mit der Luther vorgeht, befremdet. Es fehlt sogar nicht an einer, in der genannten Ausgabe markierten Stelle, bei deren Vergleichung mit Karlstadts eigener Anordnung im „Gesprächbüchlein", auf die

---

1) Erlanger Ausgabe (EA) 64, 409. Vgl. die Berliner Ausgabe (BA) a. a. O. S. 189.

2) Barge, Karlstadt II 275; Vgl. Nik. Paulus a. a. O.

3) BA S. 14 Zeile 10 f. und S. 185 Anm. zu S. 14[10]. Vgl. auch S. 50 Anm. 3.

Luther Bezug nimmt, unwillkürlich der Verdacht auftaucht, daß Luther gelegentlich es doch am guten Willen, dem Gegner Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, mangeln lassen konnte[1]). Unter diesen Umständen wird man Luther den Vorwurf nicht ersparen können, daß er, mag man auch nach Entschuldigungsgründen suchen, die zweifellos vorhanden sind, doch über Gebühr unbillig den Kampf geführt hat. Will man Luthers Schrift als Quelle verwerten, muß es mit Vorsicht geschehen, und mit Aufgeschlossenheit auch für die Persönlichkeit und die Absichten seines Gegners.

Diese Aufgeschlossenheit hat nun freilich Barge in hohem Maße besessen. Seine Biographie ist eine „Rettung" Karlstadts geworden; ja mehr als das. Denn die Sympathien, die Karlstadt zugewandt sind, werden Luther entzogen, der, will man Barges Darstellung folgen, in diesem Streit seinen eigenen reformatorischen Grundabsichten untreu geworden ist und die verheißungsvollen Anfänge eines eigenen und selbständigen, ganz auf die Innerlichkeit gestellten, von sakramentalen und sakral hierarchischen Elementen freien religiösen Typus nicht hat aufkommen lassen. Denn das ist Barges Ueberzeugung, daß Karlstadt einen von Luther unabhängigen, wertvollen und sehr wichtigen Frömmigkeitstypus vertreten hat, der als laienchristlicher Puritanismus zu charakterisieren ist, und der nicht der eigenen inneren Schwäche und Unklarheit erlegen ist. Die ersten selbständigen Ansätze zu einem deutschen Gemeindechristentum, das eine eigenartige Verbindung von religiösem Puritanismus und Pietismus darstellt, hat Luther durch sein Auftreten in Jena und Orlamünde und durch seine nachherige literarische Fehde im Keime erstickt. Und den energischen Versuch, den Heilsprozeß lediglich auf den inneren Vorgängen aufzubauen, die Seele von den objektiven Gnadenmitteln zu emanzipieren und jede kirchliche Vermittlung der Herstellung der seelischen Gemeinschaft mit Gott überflüssig zu machen, hat Luther durch die seinen Grundgedanken widersprechende Rückkehr namentlich zur sakramentalen Denkweise des Katholizismus paralysiert, und durch den in der Form

1) BA S. 150 Anm. 2.

eines autoritativen landeskirchlichen Schematismus aufgerichteten Zwang dem laienchristlichen Enthusiasmus der Massen innerhalb seiner Kirche den Lebensnerv durchschnitten. In der psychologischen Vertiefung der rein innerlich bestimmten religiösen Beziehung und in der entsprechenden freiheitlichen Erfassung des gemeindechristlichen Ideals steht Karlstadt selbständig neben Luther, an Konsequenz ihn übertreffend und, allem Opportunismus abhold, an programmatischer Klarheit ihn überbietend.

Daß wir in diesen Sätzen, die fast wie ein modernes kirchliches Programm anmuten, einen anderen Karlstadt geschildert finden, als wie ihn Luther bekämpfte, leuchtet ein; einen anderen Karlstadt aber auch, als wie wir ihn zu finden erwarten. Wenn nun auch dies natürlich keineswegs gegen Barges Auffassung entscheidet, vielmehr seine Charakteristik dem, der Karlstadt aus seinen eigenen Schriften kennt, in mehr als einer Beziehung sympathische Gefühle erweckt, so dürfte man doch zunächst unschwer mit Anderen an einem Punkte gegen Barge sich zusammenfinden. Die Tatsachen reden hier eine zu deutliche Sprache, als daß auf die Dauer ein Auseinandergehen des Urteils möglich wäre. Ich denke an die Frage nach der Selbständigkeit Karlstadts, die Barge zugunsten seines Helden auf Kosten Luthers zu beantworten unternommen hat. Bereits Karl Müller und Kawerau haben diese Schwäche der Biographie Barges betont. Besonders eingehend weist K. Müller darauf hin, daß die Originalität Karlstadts bei weitem nicht so groß sei, wie sie Barge erscheint. Wenn es Karlstadt zum Verdienst angerechnet wird, daß er den Mißbräuchen im Heiligenkult entgegen getreten sei und damit eine Leistung vollführt habe, die dem Kampf Luthers gegen den Ablaß ebenbürtig gewesen sei, wenn die Forderung der buchstäblichen Exegese statt der allegorischen und die Forderung der deutschen Sprache in der Messe seinen reformatorischen Taten zugezählt wird, so vergißt Barge, daß Karlstadt hier nur Gedanken und Forderungen sich zu eigen macht, denen schon Luther Ausdruck gegeben hatte. In der ganzen Kette der Beziehungen Karlstadts und Luthers zu einander läßt sich kaum ein einziges Glied nennen, das nicht seine Herkunft Luther verdankte. Daß

wir bei Karlstadt eine größere formale Gewandtheit und Rücksichtslosigkeit finden, wird niemand zu einem Beweis seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit machen wollen. Karlstadt als Mitarbeiter Luthers stand unter dem Einfluß und den Anregungen Luthers. Hätte Barge Luther, dessen gewaltige Gestalt doch auch er respektiert, nur etwas größere Aufmerksamkeit geschenkt, und hätte er nur ein wenig unparteilicher die Akten gelesen, so würde die richtige Perspektive sich ihm von selbst ergeben haben, und er hätte nicht Karlstadt eine Selbständigkeit und Originalität in Dingen zugesprochen, in denen er sie nachweislich nicht besessen hat. Eine zutreffendere geschichtliche Einordnung Karlstadts hätte gewiß auch Barges Urteil über den Gegner Luther beeinflußt, und man darf erwarten, daß damit gleichzeitig dem Urteil über das Verhalten Luthers wenigstens eine andere Klangfarbe gegeben wäre.

Dieser Schlußfolgerung darf man nicht mit dem Einwand begegnen, daß das Urteil über die Leistung Karlstadts nach seiner Trennung von Luther unabhängig sei von der vorangegangenen Bewertung seiner Person und seines Handelns. Denn die Stimmung, die man von hier aus mitbringt, ist doch nicht unwesentlich. Sind erst dem Puritanismus Karlstadts und der Wittenberger Laienbewegung weittragende schöpferische Kräfte zuerkannt [1]), so wird notwendig Luthers hemmendes Eingreifen als reaktionär empfunden werden müssen. Erhält Karlstadts radikaler Idealismus den Wert eines originalen religiösen Typus, in dem erst die Konsequenz der reformatorischen Grundsätze sich offenbare, so wird Luthers Widerspuch gegen diesen Idealismus von vorne herein als opportunistisches Paktieren mit den bestehenden Gewalten und als das Aufrichten autoritärer, das Gewissen äußerlich bindender Instanzen angesehen werden. Es legt sich ein Schleier vor den Blick, sobald es gilt, die Motive Luthers zu erspähen; der Widerstand Luthers wird unter einem Gesichtswinkel betrachtet, der notwendig zu Verzerrungen führt.

An Barges Darstellung läßt sich dies unschwer beobachten;

1) Barge II 505.

und es ist diese Beobachtung um so instruktiver, als Barge trotz aller Sympathien für Karlstadt doch die Schwächen seiner Position nicht ganz übersieht und Ansätze zu einer Kritik verrät, die in der Richtung der Urteile Luthers sich bewegen. Dies unter dem Zwang der Tatsachen erfolgte Entgegenkommen läßt die Erwartung begründet erscheinen, daß eine Verständigung mit Barge doch leichter zu erreichen ist, als der allgemeine Tenor seiner Urteile und seiner Darstellung vermuten läßt. Aber wie dem auch sei, auf jeden Fall ist der Widerstand Luthers nicht zutreffend dem Verständnis nahe gebracht, wenn man der Darstellung folgt, die Barge gibt. Damit stehen wir aber vor der wichtigen Frage, mit welchen Tonakzenten wir endgültig die Auseinandersetzung Luthers mit Karlstadt zu begleiten haben.

Luther hat Karlstadt den himmlischen Propheten und Schwärmern zugezählt, die den eigenen Offenbarungen lauschend und dem selbsterwählten Heilsweg folgend den Glauben und die Liebe verleugnen, eine neue Werkgerechtigkeit predigen, die Gewissen wieder unter das Joch des Gesetzes beugen und die Gnadenmittel Gottes, insbesondere das Gnadenmittel des Sakraments, verachten. Mit diesen Sätzen hat Luther nicht bloß Einzelheiten kritisiert oder beanstandet, sondern mit einer noch heute jeden, der unbefangen der Lektüre seiner großen Kampfesschrift sich hingibt, eindrucksvoll ergreifenden Großzügigkeit die gesamte Haltung seines Gegners verurteilt. Es ist Karlstadts religiöse und sittliche Position schlechthin, die er angreift und der gegenüber er eindringlich und lebhaft die eigene entwickelt.

Hätte Luther sich darauf beschränkt oder sich darauf beschränken können, seinen die Geistigkeit und die Innerlichkeit, und doch wiederum die sittliche Tatkraft frei, aber zielsicher produzierenden Versöhnungsglauben rein zu entwickeln, so wäre es uns, trotz aller Härte, mit der im übrigen Luther seinen Gegner bedrängt, leichter gemacht, abschließend Stellung zu nehmen. Weder der Vorwurf eines die seelischen, schaffenden Kräfte hemmenden religiösen Quietismus wäre dann möglich, noch die Anklage auf rückschrittliche, die Innerlichkeit des Heilsvorganges ignorierende und den Glauben autoritär und doktrinär unwan-

delnde Tendenzen. Nun aber tritt gerade im Kampf Luthers mit Karlstadt diese letzte Tendenz deutlich an den Tag. Es wäre zwar verfehlt, wenn man ihre Genesis in diese Tage des Streites verlegen wollte, als in Tage, in welchen Luther die Gefahr des Subjektivismus beängstigend zum Bewußtsein gekommen wäre und der er nun mit der Aufrichtung fester, äußerer Normen zu begegnen versucht habe. Das wäre eine Ueberschätzung der Bedeutung der Auseinandersetzung mit Karlstadt und den Schwärmern. Individualist im modernen Sinn des Wortes ist Luther nie gewesen. Daran hinderte ihn der Zusammenhang mit autoritären Elementen der mittelalterlichen Theologie, den er auch in den Zeiten der stärksten Geltendmachung seines religiösen Glaubensbegriffs, also in den Jahren vor der Auseinandersetzung mit den Schwarmgeistern, nicht preisgegeben hat. Dogmatistische Tendenzen eignen seiner Auffassung vom Glauben von Haus aus und haben ihn in allen Stadien seines Lebens begleitet. Wenn sie während und nach der Auseinandersetzung mit den himmlischen Propheten stärker hervortreten, so ist das begreiflich. Es bedeutet dies aber doch nur die Verdichtung einer bereits vorhandenen Linie[1]). Andererseits hat Luther die Innerlichkeit und die Geistigkeit seiner Heilsauffassung und demzufolge seines Religionsbegriffs nie so weit verselbständigen können, daß er besonderer objektiver Gnadenmittel ganz entraten konnte. Hatte er auch prinzipiell den Sakramentalismus überwunden und in der Korrelation von Wort und Glauben die sakramentale Begnadigung mitsamt dem hierarchisch-sakralen Priestertum ausgeschaltet, so führte doch sein Biblizismus in Verbindung mit einer nicht ganz überwundenen Unsicherheit in der Frage nach der steten und andauernden individuellen Vergewisserung der im Worte allgemein angebotenen Verheißung zu einer isolierten Wertschätzung der Taufe und des Abendmahls, die dem sakramentalen Motiv auf Umwegen wieder den Eingang in die Religion des Wortes und des Geistes verschaffte. Das waren katholische Residuen, denen zwar die mas-

1) Vgl. BA Erg.-Bd. II Anm. 54 S. 43 ff.

sive Gewalt der katholischen Begründung fehlte, die aber doch ihre Verwandtschaft mit dem Katholizismus nicht verleugnen konnten und die zu eng mit der ganzen Lebenswelt des Reformators verwachsen waren, als daß sie bloß als versprengte, belanglose Reste einer vergangenen Epoche gelten könnten. Daß der Reformator im Kampf mit Karlstadt, der die Schwäche seines Gegners erkannte, so unermüdlich diesen im Grunde doch verlorenen Posten zu sichern sich angelegen sein ließ, zeugt von der lebhaften inneren Anteilnahme, die er diesem Vorstellungskreis entgegenbrachte, den Karlstadt mit Recht zurückwies und der dem den religiösen Glauben zu einem kritischen Prinzip erhebenden Protestanten des zwanzigsten Jahrhunderts noch unerträglicher ist als dem doch immer noch recht stark in mittelalterliche Theologie eingetauchten „Schwärmer“ Karlstadt.

Verficht nun auch Karlstadt hier einen richtigen Gedanken, hat er auch weit kräftiger als Luther hier der Materialisierung der Religion den Krieg erklärt und einen radikaleren Schnitt gemacht, als wir ihn Luther machen sehen, so kann dies doch noch keineswegs das Gesamturteil über Karlstadt bestimmen. Und ebenso wenig kann man, wenn man Luther und Karlstadt einander gegenüberstellt, die Tonakzente derartig verteilen, daß Luther als der Reaktionär erscheint, Karlstadt dagegen mit seinem laienchristlichen Puritanismus als der zukunftsvolle und zielsichere Anwalt eines ganz auf der Psychologie und der Innerlichkeit aufgebauten, von jedem Zwang befreiten, ganz selbständigen und durch sich selbst starken religiösen Typus. Es ist doch schon eine große Ungerechtigkeit gegen Luther, wenn man seine gegen Karlstadts Stürmen und Treiben einsetzende konservativ-kirchliche Gegenwirkung als den Anfang der Aufrichtung einer der katholischen analogen Kirchengewalt begreift, und wenn man in seinen theologischen Ausführungen gegen Karlstadt vornehmlich die Begründung einer autoritären, lehrgesetzlichen Zwangsdogmatik erblickt. Luthers Sakramentspraxis war freilich eine drohende innere Gefahr für die werdende Reformationskirche; die geschichtliche Entwicklung hat dies deutlich genug bestätigt. Aber es ist doch bereits eine Verschiebung des Problems,

wenn Luthers Eintreten für die Sakramente auf das Motiv zurückgeführt wird, den Glauben des Einzelnen durch feste kirchliche Institutionen zu normieren, sodaß als die notwendige Konsequenz seiner Sakramentslehre der Aufbau einer neuen kirchlichen Hierarchie und die Begründung einer neuen Werkheiligkeit zu betrachten sei [1]). Der hierarchische Gedanke sowohl wie der der Werkheiligkeit hat Luther im Zusammenhang seiner Sakramentslehre möglichst fern gelegen. Will doch geradezu seine Sakramentslehre jeder Werkheiligkeit, der er bei den Schwärmern grade in ihren seelischen Selbstbeobachtungen und in ihrem detaillierten, die seelischen Kräfte, das heißt ihm aber das menschliche Tun immer wieder in Anspruch nehmenden Heilsprozeß meinte erkennen zu müssen, von Grund aus begegnen. Es ist eine völlige Verkehrung des Motivs, wenn hier die Anklage auf Begründung einer neuen Werkheiligkeit erhoben wird. Und es ist ebenfalls unzutreffend, wenn als Folge der Sakramentskontroverse eine Verfälschung des evangelischen Glaubensbegriffs und das als unerläßlich geforderte Führwahrhalten eines dinglichen Prozesses behauptet wird. Einmal bestand ja das in diesem Satz hervorgehobene autoritäre Element des Lutherschen Glaubensbegriffs schon vor der Auseinandersetzung mit Karlstadt; sodann aber hat Luther immer wieder durch Betonung des Verheißungsgutes der Sündenvergebung und des Wortes als des wirkenden Faktors die Korrelation auf den Fiduzialglauben hergestellt. Wird also seine Abendmahlslehre im Sinne des Führwahrhaltens eines dinglichen Prozesses charakterisiert, so wird grade das Hauptmotiv, auf das Luther auch in seiner großen Streitschrift gegen Karlstadt, einmal sogar in klassischer

1) Barge II 222. — Vgl. dagegen auch Luthers Worte: „Und ist aufs erste meine untertänige Vermahnung .. an alle Fürsten ..., sie wollten mit Ernst drob halten, daß man den Predigern, die nicht mit der Stille lehren, sondern ... hinter Rücken der Obrigkeit mit eigener Faust .. Bilder stürmen ..., das Land frisch verbiete. ... Nicht will ich damit dem Wort Gottes gewehrt haben, sondern den freveln Schwärmern und rottischen Geistern ein Maß und Ziel ihres Mutwillens stecken, welches der weltlichen Obrigkeit gebührt zu tun.“ BA Erg.-Bd. I S. 32.

Formulierung[1]) zurückkommt, nicht zur Darstellung gebracht. Dann aber erhellt, daß auch der Aufbau einer neuen kirchlichen Hierarchie, die das unmittelbare Verhältnis der Seele zu Gott beeinträchtigt, nicht aus der Sakramentslehre Luthers abgeleitet werden kann. Es fehlt in der Tat der Kirche Luthers jeder hierokratische Charakter. Der Gegensatz Luthers zu Karlstadt in der Behandlung des Problems der Kirche und des Predigtamts ruht nicht auf dem Gegensatz einer reaktionären, katholisierenden Anschauung zu einer mehr fortschrittlichen, modernen, weil ganz auf der lebendigen, geistigen Innerlichkeit basierenden Anschauung; Luther ist in der grundsätzlichen Stellung zum Predigtamt mindestens so modern wie Karlstadt, und es wird schwerlich gelingen, ihm in seiner Auffassung von den Trägern der Heilsverkündigung eine reaktionäre, katholisierende Tendenz nachzuweisen. Er hat vielmehr, und darin ist ihm Karlstadt gefolgt, jedes hierokratische Motiv ausgeschaltet. Wenn nach Luther dem Inhaber des geistlichen Amts das Recht und die Befähigung, seine Obliegenheiten zu erfüllen, durch die Ordination verliehen wird und so hoch entwickelte persönliche Sittlichkeit, wie sie Karlstadt fordert, von Luther nicht als unerläßliche Bedingung des Amtsvollzuges gefordert ist, so ist das Letztere zwar richtig. Aber die Art, wie Barge hier Karlstadt und Luther einander gegenüberstellt, verleitet doch zu einer irrtümlichen Auffassung des tatsächlichen Verhältnisses. Luther unterscheidet sich dadurch von Karlstadt, daß er ein unbedingtes, idealistisches Zutrauen zur Kraft des Wortes, d. h. des Wortes Gottes hat, das nun als der einzige Stellvertreter Gottes auf Erden gewürdigt wird. Daß in der Art, wie Luther diesem Gedanken Ausdruck gibt, eine stark supranaturalistische, wiederum an die mittelalterliche Problemstellung erinnernde Anschauung enthalten ist, soll nicht bestritten werden. Aber dieser Supranaturalismus, von dem auch Karlstadt trotz seiner Modernisierung durch Barge

1) BA Erg.-Bd. I S. 170/71: Gleichwie wir in der Taufe eitel Wasser bekennen; aber weil das Wort Gottes drinnen ist, das die Sünde vergibt, sagen wir frei mit St. Paulus, die Taufe sei ein Bad der Wiedergeburt und Verneuerung. Es liegt alles am Wort.

nicht frei ist, haftet ausschließlich an der Vorstellung vom Wort und seiner Wirkungsweise, nicht an den Verkündigern und Predigern des Worts oder an besonderen sakralen Qualitäten, die ihnen durch die Ordination übermittelt wären. So gelingt es nicht, Luther mit guten Gründen jener Rückschrittlichkeit zu zeihen, die den dunklen Hintergrund für das in Licht getauchte moderne Gebäude Karlstadts bildet.

Ja wenn man unbeeinflußt von modernen kirchenpolitischen Programmen und allgemeinen politischen Ideen an die Würdigung des Kampfes Luthers mit Karlstadt herantritt, so dürften sich die Akzente noch stärker zugunsten Luthers verschieben, als es ohnehin schon auf Grund des Vorhergesagten der Fall ist. Denn Karlstadts von Barge so hoch gewerteter freimachende Subjektivismus ist, genau betrachtet, ein rücksichtsloses, um die Wirklichkeit sich nicht kümmerndes, das sittliche Recht größerer Organisationen nicht begreifendes Geltendmachen eines seinen Zielen nach nicht klar erkannten und schließlich doch preisgegebenen Individualismus. Sowohl wenn es sich um das direkt religiöse Problem handelt, als auch, wenn die Einordnung in das Weltleben erwogen wird, begegnet uns bei Karlstadt eine Unsicherheit und ein Mangel an Folgerichtigkeit und Verständnis für die geschichtsbildenden Kräfte seiner Zeit, daß es verfehlt erscheinen muß, ihn zum Anwalt einer zukunftsreichen, die moderne Zeit begründenden oder auch nur einleitenden Bewegung zu machen.

Darüber sollte wenigstens eine Einigung zu erzielen möglich sein, daß Karlstadts religiöser Position nicht das Prädikat eines schöpferischen religiösen Typs zuerkannt werden darf. Barge selbst hat dafür ein Gefühl gehabt, wenn er die Gefahr des Quietismus in Karlstadts Darbietungen sich anmelden sieht [1]). Nun entscheiden freilich Gefahren nicht über das schließliche Recht einer Position. Karlstadt aber, der seine religiöse Befreiung von den Autoritäten des Katholizismus der Einwirkung Luthers verdankt, ist doch nicht imstande gewesen, die Verknüpfung der

1) Barge II 83.

sittlichen Erneuerung und Lebensstellung mit dem religiösen Versöhnungsglauben, die Luther in seiner großen Streitschrift gegen Karlstadt aufs neue wieder vornimmt, zu vollziehen. Vielmehr lenkt Karlstadt, Luthers Predigt von der Sündenvergebung mißverstehend und sie zu überbieten bemüht[1]), zu den Formulierungen der Mystik zurück. Das könnte freilich den Anschein erwecken, als müsse man die größere Innerlichkeit und das bessere Verständnis für den Personalismus auf Seiten Karlstadts suchen. Aber sein Streben, die Stufenfolge des innerlichen Heilsprozesses und demgemäß die psychologischen Stadien genau zu beschreiben, bedeutet noch nicht eine klare Erkenntnis des Heilsgedankens. Ja es leitet zu einem Schematismus an, der darum noch nicht gerechtfertigt ist, weil er auf die Psychologie sich beruft. Sieht man von dem großen durchgreifenden Gegensatz des religiösen Lebens ab und wendet man sich den individuellen psychologischen Gebilden zu, wie sie die vielgestaltige Empirie darbietet, so bedeutet jeder Schematismus, auch der von Karlstadt aufgestellte, eine Vergewaltigung und Einschnürung der Wahrhaftigkeit und Freiheit der Entwicklung. Die detaillierte Psychologisierung, die Barge meint preisen zu müssen, enthält bereits ein Element des Zwanges. Sie führt aber auch auf Selbstbeobachtungen, die die Gewißheit des Heilsbesitzes erschüttern. Denn statt der Gnadenzusage sich zu getrösten, um nun, ungehemmt durch grüblerische Rückblicke und Vorblicke, mit frischer Kraft den Aufgaben des neuen Lebens sich zuzuwenden, wird die Anweisung gegeben, der Seligkeit nur in Verbindung mit steten Hinblicken auf die jeweilige Gemütslage und Bewußtseinsstellung teilhaftig zu werden. Luther hat diesen die Heilsgewißheit gefährdenden Fehler erkannt, wenn er von der neuen Werkgerechtigkeit spricht, der Karlstadt sich schuldig mache. Mit diesem Vorwurf überschritt nun freilich Luther die Grenzen der erlaubten Polemik. Denn daß Karlstadts Frömmigkeit die werkgerechte Stimmung fern liegt, läßt sich unschwer aus seinen Schriften nachweisen[2]). Das ändert

1) Vgl. auch Barge Bd. II S. 291.
2) Vgl. BA Erg.-Bd. I S. 189 Anm. 1 zu S. 68.

aber nichts daran, daß Karlstadts Art der Vergewisserung mit einer steten Trübung der Seligkeit behaftet bleibt. Könnte selbst der in eine Zwangslage versetzende Schematismus unberücksichtigt bleiben, so bliebe doch diese Trübung bestehen. Ihr gesellt sich aber schließlich noch eine Unklarheit in der grundlegenden Heilsidee zu, die schlecht begreifen läßt, wie man Karlstadt als den Vertreter eines schöpferischen religiösen Typs beurteilen kann. Das letzte religiöse Ziel, auf das er hinstrebt, hat er sich von der Mystik zeigen lassen, deren Sprache und unbestimmten Formulierungen er ohne eindringendere Verarbeitung übernimmt. Der neue Laie, als den er sich seit 1523 bezeichnete, hat seine theologische Vergangenheit nicht so weit abstreifen können, daß er einer ganz massiven Laientheologie sich hingegeben hätte, die aus dem eigensten, wenn auch nur den rohen Umrissen nach erfaßten Erleben erwachsen wäre. Die Geringschätzung theologischer Denkarbeit war aber doch wiederum so groß, daß er auf eine kritische Sichtung der neuen Anregungen, die die mystische Literatur ihm geboten hatte, und im Zusammenhang damit auf eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den von Luther her ihm zugeflossenen Elementen verzichtete. So kommt es zu einer recht ungesichteten Reproduktion der mystischen Formulierungen und zu einer solchen ungeklärten Anschauung, wie sie in der Schrift über den Sabbath niedergelegt ist. Die Abkehr von Luther war stark genug, um den Glauben aus seiner zentralen Stellung zu verdrängen, ihn durch Abstreifung des Charakters eines originalen religiösen Prinzips zu einem Moment des Prozesses der Erneuerung zu machen und Luthers Predigt von der Sündenvergebung und Gnadenverheißung Christi als Verengung des Heilsgutes zu brandmarken. Karlstadt vermochte nun aber dieser Negation nicht eine bestimmt umgrenzte Position gegenüber zu stellen. Er will den ganzen Reichtum der göttlichen Schätze gewahrt wissen, ohne jedoch eine klare Antwort geben zu können, worin dieser denn eigentlich besteht, oder ihn thetisch oder antithetisch zu entwickeln. Die Forderung, die Schlacken des kreatürlichen Seins abzuwerfen und, da das psychische Leben als Sitz der Begierden zu perhorreszieren ist, ganz in den göttlichen

Willen unterzutauchen, ist kein ausreichender Ersatz für den Verzicht auf die begriffliche Fixierung des Heilsguts, um dessen zu geschweigen, daß im Hintergrund dieser Forderung die die ethische Bestimmtheit der christlichen Heilsidee ignorierende Vermengung des Kreatürlichen und Sittlichen lauert, und also die Gefährdung des Personalismus, dem doch das Wort gesprochen werden sollte. Barge selbst kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Karlstadts Ausführungen wie alle mystischen Gedankengänge nicht frei von Verschwommenheit sind [1]. Und wenn Karlstadt den Glaubensbegriff der charakteristischen Lutherschen Prägung beraubte und ihm kraft der Einordnung in den allmählich sich vollziehenden Erneuerungsprozeß eine dehnbare Weite verlieh, so kann auch Barge in diesem jede genauere dogmatische Formulierung ausschließenden Vorgehen keinen bloßen Vorzug erblicken. Denn wo das Nervensystem der Prüfstein des Gemütszustandes sei, werde leicht die Neigung überhand nehmen, minderwertige psychische Suggestionen für göttliche Willensoffenbarungen auszugeben [2]. Um so auffallender erscheint es, wenn Barge für die Gesamtbeurteilung Karlstadts von dieser Erkenntnis der Schwäche seiner Position keinen Gebrauch macht. Ueberschwänglichkeiten, gepaart mit Unklarheiten in der Erfassung des eigentlichen Ziels sowie mit Einschnürungen und Trübungen der Mittel es zu erreichen, sind nicht geeignet, den Rechtstitel schöpferischer Kräfte herzugeben. Die mit der Zuwendung zur Mystik verbundene Abkehr von den reformatorischen Erkenntnissen Luthers kann nicht als Fortschritt, sondern nur als Rückschritt beurteilt werden.

Dessen wird man auch inne, wenn man Karlstadts Position auf ihren Gehalt an sittlicher Freiheit untersucht. Derselbe Karlstadt, der zum Anwalt des Fortschritts und der freien Innerlichkeit gemacht wird, ist einer Gesetzlichkeit erlegen, der wir bei dem als Reaktionär geschilderten Luther nicht begegnen. Zwar werden wir hier zunächst vorsichtiger urteilen müssen als

1) Barge a. a. O. S. 48.
2) a. a. O. S. 16.

Luther, der die zwischen ihm und Karlstadt bestehende Verwandtschaft in der religiösen Stimmung nicht beachtet hat, wenn er Karlstadt schlechtweg der Werkgesetzlichkeit zeiht. Gegen diesen Vorwurf hat sich Karlstadt nicht ohne Grund in seiner Apologie „Anzeig" 2c. gewahrt [1]. Trotzdem fehlt diesem zunächst ganz der mystischen Innerlichkeit sich zuwendenden Eiferer, der scheinbar aus den ureigensten Offenbarungen des den eigenen Weisungen folgenden innersten Lebens schöpft, die Freiheit, die am religiösen Brennpunkt entfacht, an die Wirklichkeiten der Gegenwart nicht mit starr vorgezeichneten Richtlinien herantritt, sondern es versteht, mit pietätvollem Respekt das Wirksame sich anzueignen und dem eigenen Lebensdienst einzugliedern, das Indifferente aber der individuellen Stellungnahme anheim zu geben; die von jeder Opportunitätsrücksicht unabhängige Wahrhaftigkeit aber in der Gebundenheit an die einfachen und letzten, das innere Leben maßgebend bestimmenden Motive zu betätigen.

Dieser an das eigenste Lebensgesetz gebundenen und darum die Kräfte der Umwelt und der Vergangenheit nicht von vorn herein in einen festen Rahmen zwängenden Freiheit hat Karlstadt nicht Ausdruck zu geben vermocht. Es soll hier nicht vornehmlich an sein von Luther zurückgewiesenes Bilderstürmen oder an seinen Purismus in der Gestaltung der Abendmahlsfeier gedacht werden, sondern vielmehr an seine prinzipiellen Erklärungen, die erkennen lassen, daß die in seinem Heilsweg bereits angedeutete und von Luther beobachtete, wenn auch übertrieben charakterisierte Gesetzlichkeit auf einen Grundfehler in der Gesamtauffassung vom Christentum zurückgeht. Nach Karlstadt besitzt das Gesetz im Leben des Christen eine maßgebende Rolle. Die Forderungen des Gesetzes gelten in der Unverbrüchlichkeit und in dem Umfang, in dem sie in den Heilsurkunden niedergelegt sind. Eine durchgeführte Abstufung des Wertes und der Verbindlichkeit der Forderungen etwa auf Grund der sich selbst klärenden Entwicklung des christlichen Gedankens oder auf Grund ihres inneren Verhältnisses zu der bestimmenden religiösen Grundposi-

1) BA Erg.-Bd. I S. 189.

tion, also eine sei es historisch, sei es religiös orientierte kritische Stellung zu dem Inhalt dessen, was in der Form einer Forderung an das Individuum herantritt, hat nicht stattgefunden. Karlstadt muß infolge dessen, wie Barge nicht umhin kann anzuerkennen [1]), den Umkreis der bindenden Normen weiter ausmessen als Luther. Das Entscheidende ist nun nicht dies, daß er auch Aeußerlichkeiten des Kultus in den Bereich dieser Normierung hineinzieht, für bestimmte Lebenslagen besondere, allgemein verbindliche Verhaltungsmaßregeln gibt und für Einzelfälle konkrete sittliche Weisungen aufstellt. Dies begründet noch nicht notwendig eine gesetzliche Normierung des sittlichen Handelns. Das Entscheidende ist vielmehr dies, daß er das neue Leben und die christliche Freiheit primär am Begriff des Gesetzes orientiert und um eine innere, organisch zu begreifende Verknüpfung des sittlichen Verhaltens mit der religiösen Erneuerung sich nicht bekümmert [2]). So trägt er die Norm von außen an das zum Handeln aufgerufene Subjekt heran; und wenn er auch einer knechtisch mosaischen Unterwerfung unter das Gesetz nicht das Wort reden will, so hat er es doch nicht verstanden, die von ihm verkündigte christliche Freiheit von innen heraus sich entfalten zu lassen. Es soll freilich nach Barge ein Vorzug sein, daß er den Willensimpulsen von vornherein eine feste Richtung gibt, während Luther bei seiner geflissentlichen Geringschätzung der sittlichen Norm kein Kriterium für die Bestimmung der Willensrichtung kannte und die erneuten Willenskräfte zu formalen Potenzen ohne greifbaren Inhalt machte [3]). Daß Barge mit dieser Charakteristik Luthers Intentionen richtig geschildert hätte, dürfte schwer nachzuweisen sein. Hat doch Luther der Willenserneuerung dadurch jeden formalen Charakter zu nehmen begonnen, daß er sie ihre Betätigung in den Aufgaben des Berufslebens suchen läßt, das seine letzte sittliche Gestaltung von der neuen Willensstellung empfängt und durch den eigenen Gehalt wieder-

1) Barge II 179.
2) Vgl. BA Erg.-Bd. I S. 48 Anm. 3 u. S. 189. 190.
3) Barge II 291.

um auf den erneuerten Willen zurückwirkt, ihn vor Zersplitterung und Verarmung schützend. Da versteht man schwer, wie Barge zu einem so ungerechten Urteil über Luther sich verleiten lassen kann, daß er nur von formalen Potenzen ohne greifbaren Inhalt spricht. Wenn daneben bei Luther noch ein mystischer Quietismus beobachtet werden kann, so ist er doch mit den Jahren zurückgedrängt und nicht das einzige und ausschlaggebende Merkmal der Lutherschen Auffassung. Indem Karlstadt aber unter dem Einfluß seines weltspröden Mystizismus und zur Komplementierung seines sittlich nicht scharf gefaßten Heilsgedankens dem in Einzelforderungen zerlegten Gesetz für das Leben des Wiedergeborenen eine autoritär verbindliche Geltung zuweist, richtet er eine Schranke auf, die sowohl der eigenständigen Entfaltung einen Riegel vorschiebt als auch gegen das Einströmen der neuen Kräfte in die Welt einen Damm aufwirft. Das ist aber wiederum ein Rückschritt gegenüber Luther, nicht bloß in der theologischen Erkenntnis, sondern auch in der Erziehung zu ethischer Selbständigkeit und in allgemein kultureller Beziehung. Auf die weltliche Kultur fällt ein Reif, der das handelnde Subjekt zurückscheuen läßt und zu einem einengenden Konventikeltum hinführt.

Diese gesetzliche, unverrückbare Schranken aufrichtende Normierung des sittlichen Verhaltens hat Karlstadt auch gleichgültig und pietätlos gemacht gegen die Gebilde des geschichtlichen Lebens. Ja auf diesem Punkt trifft der Mystiker mit dem Gesetzesfanatiker zusammen. Als Mystiker lebt Karlstadt dem Wahn, durch konzentrierte Beschränkung auf das Eigenleben und durch Lauschen auf die unvermittelte Offenbarung der himmlischen Stimme, also durch isolierte Inspirationen des supranaturalen Geistes Erkenntnis und Weisungen erhalten zu können. Unter diesen Umständen bedarf es keines Rückblickes auf eine vergangene Geschichte, kann die Frage nach möglichen sittlichen und religiösen Kräften des vergangenen Lebens und nach einer möglichen sittlichen Erziehung und Vertiefung durch die die Kontinuität aufsuchende Auseinandersetzung mit den in der Form eines geschichtlichen Gebildes vorhandenen gegenwärtigen Größen

nicht auftauchen. Was geworden ist, wird gleichgültig für den angeblich unabhängigen und zeitlosen Menschengeist, der mit dem zeitlosen Gottesgeist in Gemeinschaft treten will. Es fehlt an jeglichem Verständnis für den pietätvollen Konservatismus, der nicht aus Trägheit oder, wie Barge meint, aus Gründen der Opportunität sich an die Formationen und Organisationen der Vergangenheit anschließt, die in der Gegenwart noch eine Kraft darstellen oder Vehikel einer bereits neu einsetzenden Lebensbewegung werden können, sondern vielmehr diesen Anschluß sucht, weil er deren festigende und disziplinierende, explosive Wallungen dämpfende, also charakterbildende Wirkung erkennt, und in der absichtsvollen Isolierung die unvermeidliche Gefahr der Verarmung grade des individuellen Lebens und eine Gefährdung der Perspektive auf die Zukunft erblickt, ohne die ein starkes und seines Wertes sich bewußtes Eigenleben unvollkommen bleibt. Der geschichtslose, gegen die beginnende staatskirchliche Entwicklung sich richtende Idealismus Karlstadts bedeutet eine Verkennung des sittlichen Wertes größerer Organisationen und eine Lähmung der sittlichen Energie und der pflichtmäßigen, ruhigen Pflege des bereits Erreichten. Diese Haltung Karlstadts hat Luther mit dem Vorwurf der Lieblosigkeit gebrandmarkt. Man kann es verstehen, wenn Karlstadt diesen Vorwurf erregt zurückweist; hat er doch, wie erhaltene Aeußerungen bekunden, die Nächstenliebe ernst gepredigt. Man mag darum versucht sein, Luthers Polemik als zu weit gehend zu beurteilen; und sie ist es, sofern man auf den Wortlaut sieht. Sachlich jedoch hat Luther Recht. Denn es fehlt der feste Wille, sich einzuordnen in den ruhigen Gang der Entwicklung und mit aufgeschlossenem Sinn sowohl die Kräfte der Gegenwart zu beobachten als auch den Bedürfnissen und Ansprüchen der Unselbständigeren Rechnung zu tragen. Sein über die Wirklichkeit hinweg eilender Enthusiasmus ist im letzten Grunde Mangel an sittlicher Selbstzucht und an Verantwortlichkeitsbewußtsein, d. h. aber Mangel an Liebe. Darum führt auch sein des Wirklichkeitssinnes entbehrender Enthusiasmus zur Störung der eigenen Kreise. Denn wenn Karlstadt den Antritt eines geistlichen Lehramtes von einer

besonderen inneren Erweckung und Berufung durch Gott abhängig macht und die Gemeinde anweist, auf Grund unmittelbarer Verständigung durch Gott über die Qualität und Fähigkeit des innerlich Berufenen zu entscheiden, so öffnet dies nicht bloß jeder unruhigen Treiberei die Tür, sondern es bedeutet auch die direkte Schädigung einer konstanten Gemeindepflege. Denn es fehlt an jeder Garantie dafür, daß, ganz abgesehen von der Möglichkeit einer solcher unmittelbaren Erleuchtung auf beiden Seiten, zur gegebenen Stunde und im rechten Augenblick die notwendige Offenbarung oder Erleuchtung sich einstellt. Barge selbst sieht sich genötigt einzuräumen, daß Karlstadts Prinzipien sich im Rahmen einer großen, einheitlich organisierten Kirchengemeinschaft schwerlich hätten durchführen lassen [1]. Damit spricht sich aber Barge selbst das Urteil. Denn wo prinzipiell eine kontinuierliche Pflege und widerstandsfähige Organisation nicht gewährleistet ist, da wird der Schädigung und Entartung des religiösen und sittlichen Verhaltens nicht mit dem Maß von Kräften begegnet, das uns nun einmal zur Verfügung gestellt ist, und Barge hatte keinen Anlaß, sich über Luthers Verhalten mit den Worten hinwegzusetzen, Luthers Verfahren, Geistliche einzusetzen, sei freilich bequemer und besser funktionierend als Karlstadts Verfahren [2]. Es war nicht bequemer, sondern sittlicher.

Es könnte freilich darauf aufmerksam gemacht werden, daß scheinbar Karlstadt doch dem soeben gefällten Urteil nicht unterstellt werden darf, sofern er ja das gottesdienstliche Leben ausschließlich durch die göttliche Ordnung wollte normiert werden lassen. Barge unterläßt es nicht, dessen zu gedenken, und in diesem Zusammenhang Luthers Ablehnung der religiösen Verbindlichkeit der gottesdienstlichen Satzungen als Neigung zu einem die religiöse Initiative hemmenden Paktieren zu beanstanden [3]. Aber einmal will doch beachtet sein, daß diese religiös gesetzliche

1) Barge II 83.
2) a. a. O. S. 81.
3) a. a. O. S. 181.

Normierung den eben geschilderten Enthusiasmus nicht beseitigt, sondern vielmehr sanktioniert hat. Andererseits ist aber auch diese religiös autoritäre Normierung gleichgültig gegen die Forderungen der konkreten Wirklichkeit, und sie schaut mit einer praktisch gleichen Gewissenlosigkeit wie der stürmende Enthusiasmus über die Motive und Anregungen großer geschichtlicher Epochen hinweg. Gesetzlichkeit und Enthusiasmus reichen sich hier die Hand zum Bunde. Was der Enthusiasmus noch an Wärme der Empfindung sich bewahrt haben könnte, erkaltet unter dem Hauche der Gesetzlichkeit. Beides ist aber so weit davon entfernt, sich heilsam zu korrigieren und zu ergänzen, daß es vielmehr dazu anleitet, erst recht den Pfad der Vereinsamung zu betreten und damit sich der Bereicherung durch die Werte des großen gemeinschaftlichen Lebens und durch die Impulse frischer, zukunftsvoller Kräfte zu entziehen. Das ist der Fluch des Enthusiasmus sowohl wie der Gesetzlichkeit, daß sie arm und hart machen, ihre Träger und Bekenner abseits stellen und sich selbst dem Untergang weihen.

Darum sind unsere Sympathien in diesem Kampfe doch auf Seiten Luthers. Wir wollen nicht die Schwächen seiner Position verschleiern, nicht die Ungerechtigkeit verhehlen, deren er sich vorübergehend in der Behandlung seines Gegners schuldig machen konnte; wir räumen ein, daß er gegen den Individualismus massivere Schranken aufrichtete, als nötig und berechtigt war; wir geben zu, daß er nicht so klar und deutlich, wie man wünschen möchte, grade die ethische Seite des Problems erkannt hat. Das berechtigt aber nicht, aus Luthers Gedanken ein Zerrbild zu machen, ihn zu einem opportunistischen Reaktionär zu stempeln und den hart angefochtenen Karlstadt mit einer Gloriole zu umgeben, die ihn als den Schöpfer eines neuen, selbständigen, religiösen Typus erscheinen läßt. Der letzte Fehler ist, wie gezeigt sein dürfte, noch größer als der erste. Barge, der im wesentlichen durch Karlstadts Brille schaut, läßt es hier doch an der erforderlichen historischen Kenntnis und kritischen Durchdringung des erhobenen Materials fehlen.

Schließlich beginnt aber im Kampf zwischen Luther und

Karlstadt ein Problem aufzutauchen, das dem Protestantismus dauernd mitgegeben ist: das Verhältnis des Individualismus zur Geschichte und zum Organismus des großen Gemeinschaftslebens. Es wurde im Kampf Luthers mit Karlstadt nicht klar herausgearbeitet, geschweige denn einer Lösung entgegengeführt. Denn der zum Teil doch vom Lutherschen Religionsbegriff sich lösende Karlstadt wurde ausgeschieden, und in Luther verhärtete sich unter dem Eindruck der Gefahr des Subjektivismus der autoritäre Supranaturalismus, den er aus seiner katholischen Vergangenheit mitgenommen hatte. Heute stehen wir, nachdem hauptsächlich von England her ein frischer Wind über das lutherische Festland hinwehte, und das achtzehnte Jahrhundert das feste Gefüge der lutherischen staatskirchlichen Kultur zerbrach, lebendiger denn je unter der Wucht dieses Problems. Die Spannung, die es erzeugt, wird verschärft durch die allgemeine wissenschaftliche Lage. Die kritische Stimmung des wissenschaftlichen und historischen Denkens verbindet sich mit dem modernen Individualismus, der zweifellos eine Wurzel hat in dem äußerer Bevormundung entzogenen Versöhnungsglauben der Reformation Luthers und in der jede autoritäre Regelung des Denkens ausschließenden Philosophie der Neuzeit, der aber doch auch an selbstherrlichen Neigungen romantischer Eigenart sich erfreuen und der unmittelbaren Gegenwart und den Lebensgefühlen des Augenblicks sich überlassen kann. Daß die Angst vor auflösenden und zersetzenden Wirkungen eines solchen Subjektivismus, der die Ergebnisse einer langen und alten Arbeit in Frage stelle und durch Lockerung der festen Gliederungen die Stetigkeit der Entwicklung gefährde und die Zukunftsperspektive trübe, zu Gegenwirkungen treibt, die mit Zähigkeit am Ueberkommenen und an handgreiflichen Autoritäten sich zu orientieren anweisen, mag man begreifen können. Aber selbst wo die schärfsten Konflikte vermieden werden und die Gegensätze weniger akut sind, werden Spannungen doch immer wieder auftauchen. Das lebhaft und rege empfindende religiöse Individuum strebt hinaus über die Brücken, die es getragen, auf Stege, die es selbst gebaut und zu Ausdrucksformen, die es im eigenen Erleben gefunden

und selbst geprägt hat. Der soziale Organismus kann aber seinem geistigen Besitz weder jenen zarten Hauch und jene Modulationsfähigkeit des persönlichen Lebens geben, nach der das vom religiösen Geist ergriffene Individuum verlangt, noch ist er in der Lage, sich von den Traditionen der Vergangenheit mit derselben Leichtigkeit zu befreien und ihnen mit derselben Beweglichkeit gegenüber zu treten, wie der Einzelne der in einer fortlaufenden Relation auf das Vergangene eine Gefährdung der Ursprünglichkeit erblicken kann.

Daß die Richtungs- und Orientierungslinien, die Intensitäts- und Qualitätsgrade nicht zusammenfallen, bedingt eine stete, latente Spannung. Sie kann auf protestantischem Boden nicht beseitigt werden durch gewaltsames Aufbäumen auf der einen Seite, oder hartes Niederzwingen auf der anderen. Sie findet ihre Milderung, die von Fall zu Fall erfolgen muß, nur in der Besinnung auf den ethisch gearteten Versöhnungsglauben der Reformation, der den Personalismus entbindet, ihn aber zugleich seinen Halt, seinen Reichtum und seine Kraft nur finden und bewahren lehrt in Beziehung auf Daten der Geschichte und auf Impulse des Gemeinschaftslebens. Das setzt freilich auf beiden Seiten Selbständigkeit der Erkenntnis, Takt und Vertrauen voraus. Und eben diese nur vermittelst persönlicher Charakterbildung mögliche Milderung begreiflicher Gegensätze ist der Stolz und das Ziel protestantischer Bildung und Erziehung. Im Streite Luthers mit Karlstadt ist dies letzte Problem nicht deutlich zum Bewußtsein gebracht, und die Kämpfer zeigen sich mit mehr Erdenstaub behaftet, als man wünschen möchte, mag auch das größere geschichtliche Recht und das richtigere sittliche und religiöse Urteil bei Luther gefunden werden. Aber das Problem taucht doch bereits am Horizonte auf und insofern verdient die Auseinandersetzung Luthers mit Karlstadt ein Interesse, das weiter reicht als das rein historische Interesse an dieser großen innerprotestantischen Kontroverse.

Thesen und Antithesen.

[Religion und Allgemeingültigkeit.]

In seiner Abhandlung „Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart" kämpft Herrmann für die Selbständigkeit und Selbstbegründung der Religion. Daß er darin weitgehende Zustimmung nicht nur bei Theologen, sondern auch bei religiös interessierten Philosophen, z. B. bei Eucken, finden wird, ist nicht zu bezweifeln. Sicherlich kann Religion nicht aus dem abgeleitet werden, was nicht Religion ist, sie ist andern Erscheinungen des geistigen Lebens gegenüber eine Größe eigener Art. Aber die Eigenart eines geistigen Lebensgebietes macht nicht das Vorhandensein gemeinsamer Grundzüge unmöglich. So kann ich mich trotz aller Mühe, Herrmanns Gedankengänge ganz zu durchschauen, nicht davon überzeugen, daß die Eigenart der Religion im Individuellen, die der Wissenschaft und Sittlichkeit im Allgemeingültigen liegen soll.

Alles geistige Leben erhebt den Anspruch, allgemein zu gelten. Dieser Anspruch mag verschieden leicht oder schwer sich durchsetzen, vorhanden ist er überall, ja bei der Religion mit besonderer Kraft. Allgemeingültigkeit heißt ja zunächst nur Geltungs*anspruch*, nicht tatsächliche Geltung, und ob der Geltungsanspruch einmal zur tatsächlichen Geltung wird, das ist auf allen Gebieten nicht von vornherein sicher, auch auf dem der Wissenschaft nicht. Allgemeingültigkeit ist nicht gleichbedeutend mit Unmöglichkeit, die Zustimmung zu versagen. Die Allgemeingültigkeit des Sittlichen erkennt Herrmann mit Kant, Natorp, Cohen an; aber die Sittlichkeit erscheint von dem mechanischen Weltbilde der Naturwissenschaft aus nicht weniger strittig als die Religion. Wenn nun aber doch die Sittlichkeit trotz der Bestreitung, die sie erfährt, ihre Allgemeingültigkeit aufrecht erhält und mit Recht aufrecht erhält, warum sollte auch bei der Religion der tatsächliche Widerspruch gegen sie schwerer wiegen und die Allgemeingültigkeit aufheben?

Herrmann betont den individuellen Erlebnischarakter der Reli-

gion. Zweifellos wird die Religion von einem Ich erlebt. Aber ein Ich ist auch Voraussetzung für Wissenschaft und Sittlichkeit. Das Ich, das Wissenschaft und Sittlichkeit voraussetzen, ist nun keine punktförmige Sonderexistenz, die etwa im Gehirn ihren Sitz hätte, sondern es ist eine umspannende Größe. Ist das Ich, mit dem es die Religion zu tun hat, anderer Art, ist es die punktförmige Existenz? Nein, auch dieses Ich ist umfassender Natur. Herrmann selbst erkennt das in dem Satze an: „Unsere Vertretung gegenüber der Wissenschaft liegt in dem Hinweis auf das individuell Lebendige im Menschen, das keiner Wissenschaft faßbar ist, aber in der Religion eine Macht wird, die auch die Wissenschaft und die Sittlichkeit sich einzuordnen vermag." Das religiöse Ich ist danach noch umfassender als das wissenschaftliche und sittliche Ich. Ein begrifflicher Unterschied ist damit nicht gegeben. Wissenschaft, Sittlichkeit und Religion setzen also den formal gleichen Ichbegriff voraus. Dann aber ist nicht einzusehen, warum nicht auch in der Religion Allgemeingültiges seine Stelle haben soll. Das Allgemeingültige ruht letzten Endes auf dem umspannenden Charakter des geistigen Ich.

Von diesem Ichbegriff aus ergibt sich die Möglichkeit eines religiösen a priori. Aus Herrmanns Ausführungen ist nicht ganz deutlich zu ersehen, ob er annimmt, daß Kants Religionslehre ein a priori kennt oder nicht. Mir scheint es allerdings zweifellos, daß Kants grundlegende Sätze in seiner Religionslehre als synthetische Urteile a priori aufgefaßt sein wollen. Sonst hätte er sich nicht mit der Religion befaßt, da die Philosophie nach ihm an allen Stellen sich nicht mit dem Psychologischen, sondern dem Apriorischen abzugeben hat. Doch dem sei, wie ihm wolle, jedenfalls scheint mir die Forderung Troeltschs, die auf Herausarbeitung eines religiösen a priori gerichtet ist, nicht unberechtigt zu sein. Denn auch die Religion hat es mit Wahrheit zu tun, und wahr ist nicht alles, was als psychische Wirklichkeit vorliegt, es muß erst daraus ausgesondert werden. Das aber scheint ohne ein a priori nicht möglich.

Es ist auch nicht zu ersehen, was daran bedenklich sein sollte, wenn man von dem Begriff des a priori nur den irreführenden Gedanken des Angeborenen fern hält. A priori ist nicht das, was jeder bei einigem Zusehen bei sich fertig vorfindet, sondern was ursprünglich erzeugt wird. Als a priori kann etwas auftreten, was bisher überhaupt nicht in den Gesichtskreis fiel. Wenn es aber auftritt, erhebt es den Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Religiöse Gedanken erheben den

Anspruch auf Geltung, und sie tragen insofern apriorischen Charakter an sich, als sie eine ihnen widersprechende empirische Wirklichkeit nicht ruhig stehen lassen, sondern sie angreifen, umwandeln oder beseitigen. Deutlich kommt hier die Allgemeingültigkeit der Religion zum Ausdruck.

Herrmann wird darauf antworten: All das gilt nur unter der Voraussetzung, daß jemand Religion hat, aber es läßt sich die Religion nicht andemonstrieren. Das ist richtig, aber über dies allgemein Hypothetische kommen wir an keiner Stelle hinaus. Man muß in die Religion eintreten, aber man muß auch in die Sittlichkeit und in die Wissenschaft eintreten. Ob man es tut, das ist nicht eine Sache der logischen Deduktion, sondern der Entscheidung oder, was dasselbe ist, des Erlebnisses. Paul Kalweit.

[Die Ethik und der historische Jesus. 1. Gegen Bornhausen.]

Um den Gewinn der Allgemeingültigkeit und Wissenschaftlichkeit der Ethik scheint Bornhausen S. 215 ff. andre, ebenso unveräußerliche Momente derselben preisgeben zu wollen. Bei Herrmanns Begründung der Ethik auf das Verhältnis des Vertrauens ist nach Bornhausen unvermeidlich, „daß das Problem des historischen Jesus und seiner sittlichen Absolutheit auf dem Boden der Ethik diskutiert wird; da kann dann der Theolog nicht mehr mit wissenschaftlichen Mitteln arbeiten, sondern muß sich zum Schaden der Allgemeingültigkeit seiner Ethik auf den religiösen Boden zurückziehen" (S. 218).

Ob dieser Rückzug nicht einfache Pflicht für den christlichen Ethiker ist? Was wiegt schwerer, der Verlust der „Allgemeingültigkeit" oder der des religiösen Fundaments der Ethik? Hofft Bornhausen wirklich, den christlichen Charakter einer Sittenlehre aufrecht erhalten zu können, in deren Grundlegung „die Frage nach dem historischen Jesus und seiner religiös-sittlichen Bedeutung" vermieden wird? Verraten wir nicht, um eine Wendung Herrmanns zu gebrauchen, die Sache, der wir dienen sollen, wenn wir tun, als könnte ein evangelischer Theolog christliche Sitte lehren und dabei ihre Grundlage, den christlichen Glauben (d. h. aber Glauben an den in Jesu religiös-sittlichem Personleben offenbaren Vatergott) vornehm ignorieren, als könnte man christlich leben ohne den christlichen Glauben?

Es ist weiter schwer einzusehen, wieso „das Jesusbild, das da als religiöse Macht in der christlichen Sittlichkeit wirken soll, nur ganz entfernt mit dem historischen Jesus verknüpft" ist, inwiefern „dieser Jesus die Bezeichnung der religiösen Kräfte der Gegenwart ist, die dem

Christen aus seinem Verkehr mit Gott und Christus im Glauben zuwachsen". Diese scharfe Scheidung zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens wird, an sich schon problematisch, in der christlichen Ethik nur um den Preis der Verwirrung durchzuführen sein, und die Allgemeingültigkeit und Wissenschaftlichkeit der Ethik, die Bornhausen vorschwebt, läßt sich nur erreichen, wenn der Ethiker in falscher Konnivenz gegen jene beiden Ziele der Einen großen Aufgabe, christliche Sitte zu lehren, ausweicht und sich der Weltschmach entzieht, die er in seinem Berufe zu tragen hat.

Eberhard Teufel.

[Fortsetzung. 2. Gegen Teufel.]

Wenn wir die ethische Problemstellung der neueren Theologie ins Auge fassen, so unterscheidet sie sich von der früheren theologischen Ethik durch die Erkenntnis der Sittlichkeit als universalmenschlichen Begriffs. Man vermeidet es heute, die Sittlichkeit als nur auf religiösem Boden faßbar darzustellen, weil man sich dieses ungeheuerlichen Vergreifens an der Würde der Menschheit bewußt geworden ist. Vielmehr haben begriffliches Nachdenken und geschichtliche Erfahrung die Einsicht verbreitet, daß das Problem der Sittlichkeit abgelöst von dem der Religion die Kulturvölker beschäftigen kann und muß. Daher hat sich die ethische Arbeit von allen separatistischen Einzelzwecken mehr abgewendet und dem allgemeingültigen Ziel, Menschheitssittlichkeit zu lehren, zugewandt. Zu dieser Zielsetzung ist auch die Theologie in ihrer ethischen Arbeit bereit gewesen: sie bestimmt die eine universale Sittlichkeit. Gerade die Ethik Herrmanns ist hier als führend zu nennen: menschheitverpflichtend will sie sein. Mit solchem Anspruch auf Allgemeingültigkeit ist die Ethik der Theologen gezwungen, das sittliche Problem auf den allgemein erkenntnismäßigen Boden zu stellen und seine verschiedenartige Verfolgung zu beachten. Vgl. Herrmann, Ethik, 1. Teil: „Natürliches Leben und sittliches Denken".

Nun ist es jedoch klar, daß der Theolog zur Behandlung des universalen sittlichen Problems andere Mittel gebraucht als der Philosoph; sonst könnte die Theologie der Philosophie die ethische Arbeit überlassen. Die Differenzierung wird durch die Tatsache gegeben, daß keine Sittlichkeit ohne die Geschichte bestimmt werden kann. Es gibt keine Richtlinien für das Handeln der Zukunft ohne die Kenntnis des Handelns der Vergangenheit. Da nun jeder Denker sich bei seiner ethischen Arbeit aus Mangel an universaler Erkenntnis des Sittlichen in der Geschichte

an gewisse ihm bekannte geschichtliche Linien der Sittlichkeit bindet, entstehen die verschiedenen Bearbeitungen der Ethik auch auf idealistischem Boden. Deswegen ist aber die Arbeit des Theologen in der Ethik unentbehrlich, weil er der wichtigsten geschichtlichen Entwicklung der Sittlichkeit, der christlich-religiösen, Platz schafft. Also behandelt der Theolog das universale Problem der Ethik an der Hand der Geschichte christlicher Sittlichkeit, die ihren Quellpunkt in der sittlichen Verkündigung Jesu hat. Damit sind meines Erachtens die notwendigen Momente für Grundlegung der Ethik gegeben, ohne daß sie darum den christlichen Charakter ausschließt.

Nun kann ich zu meinem ominösen Satz kommen: „Die Frage nach dem historischen Jesus und seiner religiös-sittlichen Bedeutung müßte in der Grundlegung der Ethik vermieden werden" (oben S. 218). Im Zusammenhang will dieser Satz weiter nichts sagen, als daß wir das ausgedehnte und schwierige Problem des historischen Christus bei der oben entwickelten Grundlegung der Ethik vermeiden. Das ist bei rechtem Verständnis unserer Voraussetzungen auch von streng christlichem Standpunkt aus unverfänglich. Zugleich füge ich aber zur Klärung bei, wo meiner Auffassung nach die Frage der religiösen Bedeutung Jesu in der Ethik zuerst brennend wird: nämlich bei dem Begriff der Pflicht. Ohne Zweifel hat der Begriff der Pflicht bei Jesus im Gebot der Nächstenliebe einen anderen Gehalt als in der idealistisch-philosophischen Ethik. Es ist etwas Verschiedenes, wenn der Idealismus den Menschen niemals nur als Mittel, sondern zugleich auch als Zweck zu betrachten gebietet, wenn Christus aber den Nächsten als alleinigen Zweck und sich selbst nur als Mittel anzusehen befiehlt. Während die idealistische Ethik das Ich dem Du gleichsetzt und beide zu einander in notwendige Beziehung bringt (vgl. Cohen, Ethik S. 201 f. 206), rückt Jesus das Ich unter das Du und will, daß der Einzelne sich selbstlos aus freien Stücken im Interesse des Nächsten aufopfere. Diese Forderung kann von der rationalen Ethik immer als ein vernunftwidriges Umschlagen des Egoismus in das andere Extrem aufgefaßt werden. Wir aber sehen die Forderung Jesu eben nicht vom philosophischen Standpunkt aus als einen antirationalen Altruismus an, sondern wir erkennen, daß bei Jesus die vernunftgemäßen ethischen Begriffe von der Gleichachtung und Anerkennung des Mitmenschen überbaut werden von dem religiösen Gefühlswert der Liebe. Damit tritt die religiöse Eigenart des Pflichtbegriffs Jesu zu tage, die wir ohne Beziehung auf seine religiöse Persönlichkeit nicht aufklären können. Diese

religiöse Steigerung eines allgemeinen sittlichen Begriffes unter dem Druck einer Ausschlag gebenden geschichtlichen Erscheinung kann aber vollzogen werden, ohne daß man unüberbrückbare Gräben gegen die idealistisch-philosophische Ethik zieht; dazu ist später immer noch Zeit! Um den christlichen Charakter einer Ethik, die so die spezifisch christlichen Momente immer als Ziel- und Höhepunkte nimmt, bin ich nicht besorgt.

Teufel tadelt ferner meine scharfe Scheidung zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens. Dies nimmt mich Wunder, da mir gerade diese Scheidung der positive Grunderfolg der historisch-kritischen Forschung für die Dogmatik zu sein scheint. Interessanterweise ist sie ja eigentlich nur die historisch-psychologische Erklärung einer schon im Neuen Testament einsetzenden christlich-religiösen Entwicklung. Wenn Paulus den gekreuzigten und auferstandenen Christus zum Mittelpunkt seines Evangeliums macht, so schiebt er offenbar den Akzent von dem historischen Jesus auf den transhistorischen Christus. Diese von Paulus begonnene christliche Lehrentwicklung hat sich dann bis in unsere Zeit religiös am produktivsten erwiesen, obwohl ihr eine unanzweifelbare historische Begründung mangelte. Denn unmöglich genügt die Tatsache des Kreuzestodes Jesu, um die an ihn sich anschließenden Erlösungslehren als geschichtlich notwendig und richtig zu erweisen. Nur eine geschichtliche Tatsache könnte diese Last religiöser Spekulationen tragen und einigermaßen rechtfertigen: die geschichtlich erwiesene Auferstehung. Ein Glück ist es für Geschichte und Religion, daß dieses religiöse Postulat nicht als historische Tatsache erwiesen werden kann; die Religion würde durch solche Zwangsverkettung mit einem geschichtlichen Ereignis den schwersten Schaden leiden. So aber war es möglich, daß die ganze Entwicklung des christlichen Glaubens tatsächlich unter doppeltem Gesichtspunkt sich vollzog, indem neben der christlich-religiösen Fixierung der Bedeutung Christi immer der dünnere Strom geschichtlicher Jesusbetrachtung herlief. Dieser geschichtliche Hergang bestätigt nun das Recht einer Scheidung, die der Vergangenheit nicht möglich war, die aber heute von der Wahrhaftigkeit gegen unser eigenes religiöses Empfinden verlangt wird. Wer aus innerer analoger Erfahrung zugibt, daß sich die Fülle von gegenwärtigem Leben, welche Christen wie Paulus oder Schleiermacher in Christus besessen haben, nicht restlos in Jesu historische Erscheinung fassen läßt, der muß auch in die formale Scheidung des geschichtlichen Jesusbildes und des religiösen Christusbildes einwilligen. Uebrigens gibt Teufel die Möglichkeit dieser Scheidung, wenn auch mit einem Fragezeichen, zu.

Daß aber ihre Durchführung in der christlichen Ethik Verwirrung anrichten wird, harrt noch des Beweises. Die Schwierigkeit der klaren methodischen Durchführung dieser Scheidung ist mir durchaus gegenwärtig, sie beweist aber nicht die Unrichtigkeit dieser selbst.

Zum Schluß muß ich aber noch ausdrücklich hervorheben, daß außer dieser Problemstellung der Ethik auf dem theologisch-philosophischen Grenzgebiet auch im christlich-theologischen Binnenlande eine sehr gute christliche Ethik geschaffen werden kann. Diese wird alle Eigenschaften haben, die Teufel in seinen rhetorischen Fragen an meiner Problemstellung vermißt, so besonders eine dogmatische Glaubensformel als Grundlage der Sittlichkeit. Auch bin ich überzeugt, daß solche Ethik in der Kirchen- und Gemeindepraxis treffliche Dienste leistet und daß sie bei einigem Geschick den scholastischen Schein, als ob die Ethik eine Coda der Dogmatik sei, vermeiden kann. Aber diese Gesichtspunkte kamen bei meinem Interesse nicht in Frage, und entsprechend wäre es der Sache förderlicher gewesen, wenn Teufel, anstatt von seinem Standort aus in so aphoristischen Ausführungen und temperamentvollen Anklagen gegen mich zu polemisieren, ein wenig auf meine Auffassung eingegangen wäre. Karl Bornhausen.

[Fortsetzung. 3. Gegen Bornhausen.]

In seiner These über „Die Ethik und den historischen Jesus“ verlangt Bornhausen mit Recht, daß ein Ethiker, der, wie Cohen, seine Grundsätze a priori an den klassischen Urkunden sittlicher Gedankenbildung messen will, die sittliche Predigt Jesu als eine klassische Erscheinung ersten Ranges würdige. Allein eine derartige Berücksichtigung der Gedanken Jesu in der Ethik verleiht dieser durchaus nicht den Charakter einer spezifisch christlichen (geschweige daß die sittlichen Lehren Jesu gar als ein christlicher „Grund“ der Ethik die Autonomie der Vernunft verdrängen dürften), sondern umgekehrt wird durch sie nur der ethische Charakter des Christentums erwiesen. Es handelt sich hierbei um eine Pflicht der Ethik und um die Ehre des Christentums.

Dementsprechend will auch Bornhausen den spezifisch christlichen Charakter der Ethik wesentlich auf anderm Wege begründen: die an Christus erlebte Erlösung soll als Kraftquelle zur praktischen Verwirklichung der sittlichen Idee in die idealistische Ethik eingeführt werden. Nur gegen diesen Gedanken richten sich meine Einwendungen.

Bornhausen geht in der Bestimmung des Erlösungsbegriffs offenbar von Herrmann aus. Nach diesem besteht die Erlösung darin,

daß an der geschichtlichen Wirklichkeit der vollendeten persönlichen Sittlichkeit Jesu die Wirklichkeit einer Allmacht heiliger Liebe erlebt wird. Dieser Erlösung bedarf der Mensch, weil er die Wirklichkeit seiner eigenen relativen sittlichen Freiheit von der Natur nur glauben und praktisch behaupten kann, wenn er sie getragen sieht von der Wirklichkeit eines in absoluter Freiheit über die Natur erhabenen Geistes. Es ist deutlich, wie diese Begriffe der Erlösungsbedürftigkeit und der Erlösung ganz und gar bestimmt sind von dem Begriff des sittlichen Lebens oder der Freiheit als Tatsache. Herrmann folgt Kant zwar in der Inhaltsbestimmung des Sittlichen, er gewinnt aber diese Bestimmung nicht durch transszendentale Analyse des Faktums, daß „reine Vernunft für sich allein praktisch" ist, sondern auf Grund innerlich-empirischer Selbstbesinnung auf das Erlebnis tatsächlicher Sittlichkeit in uns selbst und Andern. Als das sittliche Grunderlebnis wird das Vertrauen ausgezeichnet. Aber nicht, ob dies berechtigt sei, ist die wichtigste methodische Frage, wie es nach Bornhausen scheinen könnte, sondern ob überhaupt die Begründung des sittlichen Gesetzes auf die logische Vernunft durch Abstrahierung aus der inneren Anschauung tatsächlicher Sittlichkeit ersetzt werden dürfe. Entsprechend der Verschiedenheit dieser Ableitungen wird das Verhältnis der Idee zur Erfahrung verschieden gedacht. Die rationale Ethik kennt Freiheit und Sittlichkeit nur als Ideen, niemals als Gegenstände einer inneren Erfahrung, obgleich unser inneres Leben nach diesen Ideen gestaltet werden soll. Diese praktische Gestaltung des Erfahrungsstoffs durch die Idee ist nach der idealistischen Ethik in keinem Moment wirklich abgeschlossen, ebensowenig wie der Gegenstand der theoretischen Erfahrung jemals abschließend bestimmt wird. Herrmann dagegen, welcher Sittlichkeit als eine, wenn auch nicht nachweisbare, so doch erlebbare Tatsache in Betracht zieht, rückt zwar diese in jedem Moment geforderte und als Tatsache mögliche Sittlichkeit von der Idee der Sittlichkeit als unerschöpflichem Ideal in eine ewig gleich unendliche Entfernung, jedoch das sittliche Ideal bestimmt sich nach ihm für jeden Moment sittlicher Praxis zu einer Aufgabe, welche im Verhältnis zum Ideal eingeschränkt ist, aber doch die absolute sittliche Forderung für den Moment darstellt und in absoluter Kongruenz erfüllt werden kann. Von hier aus entwirft Herrmann den Begriff des Erlösers als des Menschen von vollendeter Sittlichkeit. Diese besteht also nicht in einer Kongruenz jedes Daseinsmoments zum Ideal, sondern zur Aufgabe dieses Moments, und, indem die neue sittliche Aufgabe, die sich aus der Erfüllung jeder vorher-

gehenden ergibt, die Forderung in stetigem Fortschritt höher spannt, entsteht eine sittliche Entwicklung in der Richtung des Ideals, die sich eben deshalb ins Unendliche erstreckt, weil sie vom Ideal in allen ihren Momenten den gleich unendlichen Abstand behält. Mit diesem Begriff ist das von jedem Menschen geforderte, aber nur von dem Erlöser Jesus erfüllte menschlich-sittliche Ideal beschrieben. Bornhausen zeigt nun selber, daß die Ethik der Vernunftidee die so verstandene ethische Absolutheit Jesu in Frage stelle. Freilich, wenn die Ethik bei jener sachlich-historischen Würdigung der sittlichen Predigt Jesu ihre Bezogenheit allein auf seine Zeit hervorhebt, ja selbst wenn sie das reine Grundgesetz der Ethik in den einzelnen Weisungen, auch in ihrer Beziehung auf jene bestimmte Zeit, nicht ohne Unklarheiten und Fehler ausgeprägt fände, so würde damit das Interesse des Erlösungsglaubens an der sogenannten ethischen Absolutheit Jesu nicht eigentlich verletzt werden. Denn ihm liegt nur an seiner uneingeschränkten menschlich-persönlichen Lauterkeit, die sich mit Irrungen seiner ethischen Genialität sehr wohl verträgt, da er kraft dieser zwar das sittliche Lebensideal in neuer Gestalt entworfen hat, aber weder den Menschen seiner eigenen noch unserer Zeit die Pflicht der Autonomie ersparen wollte. Aber sollte auch die Unterscheidung von Irrtum und Schuld für die rationale Ethik eine kompliziertere Frage bilden, als ich eben annahm, so besteht doch ihr wesentlicher Konflikt mit dem Erlöserglauben darin, daß die Ethik, als methodisches Prinzip der Betrachtung des wirklichen Menschen als eines sittlichen Wesens, d. h. der Geschichte, Einspruch gegen jenen Begriff persönlich-ethischer Absolutheit eines Menschen erhebt.

Welcher Art ist dieser Einspruch? Dem historischen Charakter Jesu kann durch die ethischen Prinzipien natürlich nichts abgebrochen werden sollen; etwa gar, indem seine sittliche Größe die Ueberlieferung der Unwahrheit verdächtigen dürfte! Vielmehr bildet der nach den äußeren Regeln historischer Kritik bestimmte sittliche Wert Jesu das unverrückbare Problem dieser ethisch-historischen Betrachtung. Aber ihre kritische Stellung zu diesem Wert kommt auch nicht darauf hinaus, daß er für sie ein immer nur annähernd lösbares Problem bliebe; sondern sie beschreibt diesen Wert in der Tat durch andere Wertkategorien, sie setzt ihn als Wert niedriger an. Dennoch wirft sie der christlichen Wertung dieses Charakters nicht vor, ihn falsch gemessen, sondern einen falschen Maßstab angelegt zu haben. Der Begriff der Sündlosigkeit oder ethischen Absolutheit eines Menschen beruht, wie wir sahen, ganz auf der Annahme, daß jeder Moment nur eine endliche und deshalb mögliche sitt-

liche Aufgabe stelle. Wenn nun die Ethik der Vernunftidee eine solche abgeschlossene Bestimmbarkeit der praktischen Einzelsituation durch die Idee verwirft, so hat dies die sittliche Bedeutung, daß nach dieser Ethik der Mensch an sich selbst in jedem Moment eine unendliche, deshalb unmögliche und ihn zerbrechende Forderung zu stellen hat, der sich dennoch nichts abdingen läßt. Damit wird aber die Frage, ob zwischen Jesus und den andern Menschen ein wesentlicher sittlicher Unterschied sei, nicht eigentlich, anstatt bejahend, verneinend beantwortet, sondern überhaupt als Frage ihres Rechts enthoben. Der Abstand wird in Kontinuität aufgelöst.

Bornhausen gibt denn auch auf Grund solcher Ethik die ethische Absolutheit Jesu preis, will aber eine religiöse Absolutheit trotzdem aufrecht erhalten und die durch diese gewirkte Erlösung sogar als praktisch-ethische Kraftquelle in die Ethik einführen. Dagegen erhebt sich zunächst das Bedenken, daß die praktische Verwirklichung der Idee für die Ethik ein eigenes wissenschaftliches Problem ausmacht. Denn die prinzipielle Bedeutung der Ethik für die Geschichte, die ihn selbst veranlaßt hat, die ethische Absolutheit Jesu aufzuheben, ist ja nichts als eine notwendige Folge und Kehrseite der Stellungnahme der Ethik zu dem praktischen Problem. Diese lehrt doch nur deshalb, den wirklichen Menschen der Vergangenheit unter ethischem Gesichtspunkt zu beurteilen, weil sie sich überhaupt die Verwirklichung der Sittlichkeit in der Erfahrung, d. h. in der Zeit, und also am wirklichen Menschen der unmittelbaren und ferneren Zukunft zum Problem gemacht hat. Dieses praktische Problem muß die Ethik zunächst schon in rein theoretischem Interesse aufwerfen und deshalb auch über die Bedingungen seiner Lösung reflektieren. Aber, auch zum praktischen Interesse übergehend, erörtert sie als „Methodenlehre" oder Pädagogik und Politik die Probleme sittlicher Erziehung. So könnte sie durchaus von sich aus zu einem Analogon des religiösen Erlösungsproblems gelangen (wie etwa Kant in seiner Lehre vom radikalen Bösen und der sittlichen Wiedergeburt), und ihre eventuelle Unzuständigkeit, dieses Problem von sich aus zu lösen, müßte sie erst sich selber beweisen. Eine fremde Kraftquelle, die ohne solchen Nachweis eingeführt werden soll, verfällt dem Verdacht der Unreinheit oder des Eudämonismus. Bornhausen hat nun das Erlösungsproblem nicht von seiner Ethik aus gestellt, sondern behält es ganz der Religion vor und läßt es durch eine religiöse Absolutheit Jesu gelöst werden. Entspringt aber nicht das Erlösungsproblem innerhalb der Religion ganz und gar aus der Ethik? Ist es

nicht einfach identisch mit dem praktischen Problem der Ethik, und wird es nicht nur dadurch ein Problem der Religion, daß der Mensch seine sittliche Freiheit als das wahre Ziel seines natürlichen Lebenswillens versteht und diesen in jener der Naturnotwendigkeit gegenüber zu behaupten sucht? Eine Ethik, welche die Wissenschaft von dem spezifischen Begriff des Menschen sein will, kann jedenfalls unmöglich dulden, daß der Mensch sich Probleme stelle, welche nicht wenigstens immer auch ethische Probleme sind. Wie das Erlösungsbedürfnis rein aus ethischen Motiven hervorgeht, so war auch der oben festgestellte Begriff des Erlösers ganz und gar ethisch bestimmt, und die religiöse Absolutheit Jesu, welche Bornhausen festhalten will, kann daher schwerlich etwas anderes besagen, denn seine ethische Absolutheit, als erlösende Tatsache erlebt.

Soll also einerseits die Ethik der Vernunftidee, wie Bornhausen doch versucht, auch in der Religion gelten und andererseits die Gründung der Erlösung auf den Charakter eines historischen Menschen behauptet werden, so ist es billig genug, den Widerspruch zu konstatieren. Denn das religiöse Erleben kann weder den ethisch relativen Jesus für sich als religiös absoluten erleben, solange die religiöse Absolutheit als eine die ethische zum wenigsten einschließende gedacht werden soll, noch hat es die Fähigkeit, die ethische Erkenntnis Jesu als Erkenntnis zu korrigieren, d. h. eine erst für das religiöse Erleben sichtbare ethische Absolutheit in ihm zu entdecken; denn dies käme schließlich doch nur auf einen doppelten Begriff der Sittlichkeit hinaus. Es sind nur solche Auswege möglich, die das Problem selbst verändern. Nämlich entweder wird die religiöse Absolutheit des geschichtlichen Jesus aufrecht erhalten, aber ihr nicht mehr die Bedeutung der Erlösung gegeben, oder sie behält diese Bedeutung, wird aber nicht mehr dem geschichtlichen Jesus, sondern einem Christus der frommen Phantasie zugeschrieben, womit denn der Begriff der Erlösung selber völlig verändert ist. Bornhausen scheint einen bewußten Kompromiß zwischen diesen beiden Auswegen im Sinne zu haben. Als äußere Erlösungstatsache bleibt nur die geschichtliche Macht des religiösen Geistes der christlichen Gemeinde übrig; zu ihren Mitteln gehört das zur Christusgestalt idealisierte Bild Jesu. Der Rückschluß Schleiermachers von der Tatsache und Wirkung der Gemeinde auf einen zureichenden Urheber, der freilich nur intellektuelle Bedeutung haben kann, wird wahrscheinlich aufgegeben. Die religiöse Absolutheit des historischen Jesus reduziert sich darauf, daß die von ihm eröffnete Eigenart des religiösen Bewußtseins als rein subjektiver Zustand

die Gewißheit der Liebe Gottes enthält und dem Menschen die Kraft und Freiheit zu praktisch-sittlicher Vollendung schenkt. Wie dies zugeht und wie es sich mit der sittlichen Forderung der Vernunftethik verträgt, wäre allerdings erst näher zu zeigen.

Jedenfalls aber fordert die Konsequenz, daß eine Christologie, für die nicht Jesus der Christus ist, lieber ganz aufgegeben werde. Wenn nämlich der Versuch der modernen systematischen Theologie, den Erlöserbegriff als Kern der apostolischen und kirchlichen Christologie auf den geschichtlichen Menschen Jesus anzuwenden oder aus dem religiösen Erlebnis des geschichtlichen Jesus einen Begriff der Erlösung und des Erlösers zu entwickeln, als unmöglich angesehen wird, so ist Christologie überhaupt unmöglich. Denn so sehr sich manche Christen in ihrer christologischen Spekulation von dem wirklichen Jesus tatsächlich entfernt haben, immer haben sie doch ihren Christus mit dem geschichtlichen Jesus subjektiv identifiziert und nur unter Voraussetzung dieser Identifikation ihre Christologie behauptet. Decken nun Geschichte und Psychologie die Widersprüche auf, so kann die Dogmatik nicht, ohne sich selbst aufzuheben, diese Widersprüche einfach legitimieren. Auch Herrmanns Christologie wird, glaube ich, mißverstanden, wenn man meint, es sei nicht durchaus nur der geschichtliche Jesus, mit dem es nach ihm die christliche Religion zu tun haben wolle, und dieser geschichtliche Jesus sei in seiner Wirklichkeit nicht jedem sittlich lebendigen Menschen, sondern überhaupt erst durch ein Wunder religiösen Erlebens mit Gewißheit sichtbar. Vielmehr ist die erlösende Tatsache, das innere Leben Jesu, ihrem Inhalt und ihrer Gewißheit nach für die Anschauung jedes sittlich lebendigen Menschen völlig auffaßbar, wie das innere Leben jedes andern Menschen der Vergangenheit, von dem ausreichende Ueberlieferung vorhanden ist; und nur als erlösend und als Offenbarung Gottes wird diese selbe Tatsache (ohne Verschiebung ihres Inhalts) erst durch ein besonderes religiöses Erlebnis erfahren. Beide Mißverständisse hängen eng untereinander zusammen.

Werner Heintz.

[Noch einmal: Religionspsychologie und Dogmatik.]

Scheel hat auf S. 305 f. die „programmatischen Ausführungen" der Zeitschrift für Religionspsychologie, von deren Mitherausgabe ich mittlerweile infolge sachlicher Differenzen zurückgetreten bin, zu besprechen sich bemüht und in demselben Sinn auf meine Thesis S. 307 eine Entgegnung S. 310 folgen lassen. Im letzteren Fall handelte es sich um

das Verhältnis von Religionspsychologie und Dogmatik; im ersteren hat Scheel seine eigenen Meinungen und Wünsche betr. Religionspsychologie mir untergeschoben. So hat er meine allerdings ganz andersartigen Voraussetzungen und Motive, wie ich sie selbständig im Anschluß an die exakte Fachpsychologie jetzt und früher ausführte und in Uebereinstimmung mit der rüstig fortschreitenden Religionspsychologie namentlich englischer Zunge finde, als unzulänglich bestritten.

Zunächst ist festzustellen, daß Scheel bei dieser Bekämpfung des Programms nicht sowohl, wie nahe gelegen hätte, den klaren und kurzen Einführungsprospekt im Auge hat, sondern meinen Artikel von Heft 1 über: „Biblische Religionspsychologie I. Grundfragen", den Scheel merkwürdigerweise nicht mit dem Titel bei seiner Anzeige andeutet. Ausgesprochenermaßen sollte diese Studie gar keine Orientierung geben über das Verhältnis von Religionspsychologie und Dogmatik, sondern allenfalls von Religionspsychologie und Neutestamentlicher Theologie, an die sich ja allerdings die Dogmatik anlehnt, wie diese nun einmal den locus für alle „Grundfragen" bildet. In der eigentlichen Biblischen Psychologie kommts, wie ich deutlich angab, gar nicht auf dogmatische Erörterungen an, sondern etwa bei den Begriffen von „Herz" und „Fleisch" auf die Völkerpsychologie[1]) der Religion (vgl. Wundt, Völkerpsychologie II, 2 S. 10 ff.), sowie bei der Eigenart religiös-christlicher Inhalte auf die Psychobiologie. Es ist recht bedauerlich, daß die Theologie die Religionspsychologie noch gar nicht als angewandte Psychologie denken kann, also wie die angewandte Chemie ein wichtiges Bestandstück der Chemie überhaupt bildet. Religionspsychologie ist zunächst ohne den Einschlag der sogenannten Dogmatik darzustellen, ohne Tendenzen der Wahrheitsfrage zu behandeln. Als Religionspsycholog[2])

1) In jenem allgemeinen Artikel über „Grundfragen" habe ich von der Völkerpsychologie (der Religion) vorläufig noch abgesehen; das Verhältnis dieser zur Religionspsychologie bedarf dringend der Untersuchung, wobei sich vielleicht die Völkerpsychologie (der Religion) im Sinne Wundts auflöst in Völkerpsychologie im genuinen Sinne von Steinthal und in Religionspsychologie, bez. angewandte Psychologie. Leider läßt der Arbeitsplan der soeben erschienenen Hefte 1 u. 2 der Zeitschrift für angewandte Psychologie (Leipzig, Joh. Ambr. Barth) die Religionspsychologie ziemlich bei Seite.

2) Uebrigens enthält die Biblische Religionspsychologie in gewissem Grade eine „Norm" der seelischen Erlebnisse, eben in dem biblischen Gehalt.

bin ich nicht Theolog, sondern Psycholog, Mediziner, Religionswissenschaftler. Wie die Psychologie mit naturwissenschaftlichen Methoden zu bearbeiten ist, so die Religionspsychologie ihrerseits mit empirischen Mitteln; ihre Resultate überläßt die Religionspsychologie auch gern der so genannten Dogmatik, wenn diese nicht mit vorschnellem und ungeklärtem Dreinreden vorher die Arbeit der Religionspsychologie gestört hat. Die Psychologie verbittet sich alles Theoretisieren der Erkenntnistheorie und stellt nach eigenem Ermessen und Bedürfen die besonderen Prinzipien erkenntnismäßiger Voraussetzungen fest. So lehnt auch die Religionspsychologie jede erkenntnistheoretische Einmischung der sogenannten Dogmatik a limine ab (vgl. meine Besprechung in Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 130, S. 93 ff.). Wenn ich die Erkenntnistheorie gelegentlich erwähne, so geschiehts polemisch, damit der Religionspsychologie endlich Bewegungsfreiheit gesichert werde. Scheel hebt mit Recht den Unterschied zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie kräftig hervor und zieht daraus die Folgerung, die Religionspsychologie sei unzulänglich für die Erkenntnistheorie, weil jene die Tendenzen dieser nicht erreiche. Näher hätte doch die andere Folgerung und Forderung gelegen, daß man überhaupt nicht die Tonart beider Arbeitsdisziplinen mit einander verwirre. Ueber das Probieren der Methoden und Instrumente können wir uns aber nachher prinzipiell unterhalten, wenn erst einmal Jeder für das eigentliche Konzert der Religionspsychologie Umkreis und Arbeitsbetrieb gezeigt hat.

Schließlich möchte ich noch einmal wiederholen, daß die Selbständigkeit der sogenannten Dogmatik trotz der Forderung, die letztere auf Religionspsychologie zu basieren, ebenso gesichert ist, wie die Autonomie der Logik, Erkenntnistheorie, Aesthetik, Ethik, Pädagogik heute feststeht, obgleich wohl Jeder die psychologische Grundlage jener abgeleiteten Wissenschaftsdomänen anerkennt. Diese psychologische Grundlage will und kann nicht die Antwort bieten auf die Fragen, die jene Sonderwissenschaften stellen. Wenn ähnliche, in dem eigentlichen Programm des Einführungsprospekts deutlich angegebene Ausführungen nicht zur Klarheit verhelfen, dann darf man mindestens nicht die Schuld bei meinen auch sonst die Kluft von Theologie und Religionspsychologie betonenden Arbeiten suchen, wie jedoch Scheel tut.

Gustav Vorbrodt.

[Die Forderung einer Kritik der individuellen Vernunft.]

Fr. W. Foerster hält es für sehr wichtig, daß uns nach Kants „Kritik der reinen Vernunft“ — die er merkwürdiger Weise an den „Anfang des neunzehnten Jahrhunderts“ setzt — im zwanzigsten Jahrhundert ein Berufener eine „Kritik der individuellen Vernunft“ schreibt (Jugendlehre[1] 1904 S. 482). Er wendet sich mit dieser Forderung gegen den überstiegenen Individualismus, der in allen noch so schwierigen Fragen der Religion und Sittlichkeit die Wahrheit ganz aus sich selber finden zu können meint. Also gegen den geschichtslosen Rationalismus und die modernen Sophisten (Nietzsche und seine Jünger). Ihm liegt daran, daß die unter der individualistischen Lava verschüttete Ehrfurcht wieder Licht und Luft zum Leben bekomme. Es ist kein Zweifel, daß sowohl die Theologie als auch die Kirche ein starkes Interesse an der Pflege der Ehrfurcht haben. Sie ist ja eine Hauptwurzel der Frömmigkeit. Aber muß erst ein neues Buch unter jenem Titel geschrieben werden? Wenn es gut wird, ist es selbstverständlich willkommen. Nur scheint es, als ob das gewünschte Buch zum Teil schon von Kant selbst geschrieben ist. Freilich ist sein Verhältnis zur Geschichte bekanntlich nicht einwandsfrei. Aber mit dem Hinweis auf das Dasein über-individueller Werte müßte wohl die „Kritik der individuellen Vernunft“ einsetzen. Und eben diese grundlegende Arbeit ist doch bereits in Angriff genommen, nicht zum wenigsten durch Kant. Auch ist jede „Geschichte der Philosophie“, z. B. das treffliche Buch von Windelband, ein Beitrag zur Kritik der individuellen Vernunft. Allein wir möchten mit diesen Bemerkungen nicht vorgreifen. Foersters Anregung ist unter allen Umständen sehr beherzigenswert als Direktive für die Pädagogik im allgemeinen und die kirchliche Pädagogik im besonderen; es liegt darin der Stoff zu ganzen Vortragsserien, womit man den am Individualismus kranken Gebildeten unserer Tage ein wenig helfen könnte. — Wenn wir genauer zusehen, blickt uns auch aus jener Forderung einer Kritik der individuellen Vernunft das bekannte Problem „Religion und Geschichte“ an.

Paul Jaeger.

Schleiermachers Lehre von der Sündlosigkeit Jesu.

Darstellung und Kritik.

Von

Heinrich Scholz, cand. theol. in Berlin.

Die Sündlosigkeit Jesu ist das Rückgrat der Schleiermacherschen Christologie und die Basis seiner ganzen Erlösungslehre. Dieser zentralen Stellung im Rahmen des Systems geht ein entsprechendes Wertgefühl in Schleiermachers persönlicher Frömmigkeit voraus. Der Glaube an die Sündlosigkeit Jesu ist einer der Grundpfeiler seines Christentums gewesen. Von hier aus bestimmt sich das Verfahren, nach welchem die Auswahl der Quellen zu erfolgen hat. Die erste und wichtigste Quelle bleibt freilich die Glaubenslehre[1]). Aber es treten ergänzend hinzu 1. die beiden Sendschreiben[2]) und die Vorlesungen über das Leben Jesu[3]), 2. vor allem die Predigten[4]), in denen die religiösen Wurzeln seines theologischen Denkens mit ihrer mächtigen Triebkraft sichtbar werden. Durch eine sinngemäße Verwertung dieser Hilfsquellen wird es möglich, die vielfach abstrakten Formeln der Glaubenslehre in Schleiermachers Sinn zu beleben und der Darstellung Farben und Obertöne zu verleihen.

1) 1. Aufl. 1821. 2. Aufl. 1830. Die erste Auflage ist nach Seitenzahlen, die zweite nach Paragraphen zitiert.

2) Sendschreiben über die Glaubenslehre an Dr. Lücke. 1829. W. W. I 2. S. 576 ff.

3) Herausgeg. von Rütenik. Berlin 1864 W. W. I 6.

4) 4 Bände, Berlin 1843 f.

Die vorliegende Arbeit zerfällt in einen darstellenden und einen kritischen Teil. Die Darstellung ist so angelegt, daß schon in der Gliederung (Voraussetzungen, Inhalt, Folgerungen) die Tragweite der Lehre erkennbar wird. — Der kritische Teil befaßt sich zunächst mit der Frage der inneren Folgerichtigkeit. Ein weiterer Schritt, um die Probehaltigkeit der Schleiermacherschen Sätze zu bestimmen, ist der Vergleich mit den Aussagen des Neuen Testaments. Den Abschluß bildet der Versuch einer dogmengeschichtlichen Würdigung. Eine subjektive Beurteilung Schleiermachers von einem eigenen vorgefaßten Standpunkt aus ist nach Möglichkeit vermieden. Es liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit, die zahlreichen Versuche dieser Art mit ihren mehr oder minder negativen Ergebnissen um einen neuen zu vermehren.

I.

1. Die Voraussetzungen der Lehre.

a) Methodische Vorfragen.

Die Sündlosigkeit Jesu ist eine Forderung des Glaubens und nicht ein Ergebnis der Spekulation. Auf diese epochemachende Einsicht hat Schleiermacher seine dogmatischen Ausführungen gegründet. Sie bedarf einer kurzen Analyse.

Die Theologie des Aufklärungszeitalters war überwiegend deduktiv gerichtet. Sie erkannte ihre vornehmste Aufgabe darin, den rationalen Gehalt der christlichen Dogmen zu entfalten und damit ihre Verbindlichkeit für jedes Vernunftwesen zu beweisen. Mit dieser Methode hat Schleiermacher ein für allemal gebrochen. Der prinzipielle Verzicht auf das deduktive Verfahren ist eines der wichtigsten Kennzeichen seiner Theologie. Er legt den größten Wert darauf, festzustellen, daß die Dogmatik den christlichen Glauben immer schon voraussetzt[1]) und daß sie das Ver-

1) Auf jeden Beweis für die Wahrheit und Notwendigkeit des Christentums verzichten wir gänzlich, und setzen dagegen voraus, daß jeder Christ, ehe er sich irgend mit Untersuchungen dieser Art einläßt, schon die Gewißheit in sich selbst trage, daß seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen könne, als diese (§ 11, 5 E).

ständnis dieses Glaubens nur dann wirklich fördern könne, wenn sie sich darauf beschränkt, die „Tatsachen des frommen Selbstbewußtseins" (§ 29) möglichst genau zu beschreiben und in ihrem inneren Zusammenhang darzustellen (§§ 15—19)[1]. Im Einklang mit diesen Prinzipien seiner Glaubenslehre weist Schleiermacher jede spekulative Begründung der Sündlosigkeit Jesu von vornherein entschieden zurück. Beweise — das hatte er von Kant gelernt — sind auf dem Gebiet der Erfahrung „nur sofern möglich, als Mathematik dabei angewendet werden kann" (§ 100, 3 A). Daraus folgt ohne weiteres, daß die geschichtlichen Heilstatsachen des Christentums keines eigentlichen Beweises fähig sind (§ 88, 1. Noch entschiedener Gl.[1] II S. 164 ff.). Man kann niemanden zwingen, die Sündlosigkeit Jesu anzuerkennen; man kann nur versuchen, ihn auf die Erfahrungen hinzuweisen, die diesem Urteil zum Grunde liegen.

Schleiermachers Methode ist die des Rückschlusses von den Wirkungen auf die Ursachen. Aus den Bewegungen der gläubigen Seele sucht er die eigentümlichen Realitäten des Glaubens zu ermitteln. Das Abhängigkeitsgefühl der erlösten Christenheit ist der methodische Ausgangspunkt für alle christologischen Bestimmungen (§ 91, 2). Eine „klare und belebende Darstellung der gemeinsamen inneren Erfahrung"[2], jener „Erfahrung eines gesteigerten Daseins"[3] ist der einzige Weg zum Ziele. Die Sündlosigkeit Jesu hat nur dann einen rechtmäßigen Platz in der Glaubenslehre, wenn sie sich als ein bestimmender Im-

1) Jeder dogmatische Satz, der sich nicht als „Analyse des christlichen Selbstbewußtseins" geltend machen kann, entwertet sich selbst, indem er entweder der Spekulation oder der Polemik entstammt (§ 111, 2). Vgl. Schleiermachers Selbsturteil über seine dogmatische Leistung in dem Sendschr. S. 626: Meine systematische Kunst . . . ist nur ganz einfach das Geschick, solche Teilungsformeln aufzufinden, daß man dadurch eine Ueberzeugung von der Vollständigkeit der Darstellung gewinnt, und daß man, wenn nicht unmittelbar, doch mittelbar von einem dogmatischen Satz auf das durch ihn repräsentierte unmittelbare Selbstbewußtsein zurückgeführt wird.

2) Sendschr. S. 588 cf. Gl. § 100, 3 A.

3) Aus der „Weihnachtsfeier". Reclam S. 61.

puls des Glaubens **lebens** erweist. Nur in den geschichtlichen **Wirkungen** des Erlösers ist seine eigentümliche **Würde** erkennbar (§ 92). Die methodische Grundfrage lautet demnach: Wie spiegelt sich Christus im Bewußtsein der Christenheit; wie muß er gedacht werden, um die Tatsache des christlichen Glaubens zu erklären? Ein Vergleich mit der **Kant**ischen Methode liegt nahe. „Wie bei Kant das Dasein Gottes ein Postulat der praktischen Vernunft heißt, so könnte bei Schleiermacher das Dogma von Christo ein Postulat der christlichen Erfahrung heißen“ [1]).

Als evangelischer Theologe hat Schleiermacher seine Lehre von der Sündlosigkeit Jesu nicht ohne Beziehung auf die Schriften des N. T. entworfen. Es ist aber für das Verständnis seiner Ausführungen von großer Wichtigkeit, daran zu erinnern, daß Glaubenssätze in Schleiermachers Sinn sich niemals auf einzelne Bibelstellen gründen können. Schleiermacher fordert — auch hierin ein theologischer Reformator [2]) — in der Dogmatik einen großzügigen Schriftgebrauch, „wobei man es nicht auf einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Stellen anlegt, sondern nur auf größere, besonders fruchtbare Abschnitte Rücksicht nimmt, um so in dem Gedankengang der hl. Schriftsteller dieselben Kombinationen nachzuweisen, auf denen auch die dogmatischen Resultate beruhen!“ (§ 27, 3 E.) So sind auch für den richtigen Aufbau der Christologie nicht die Einzeltatsachen des Lebens Jesu entscheidend — hier kann ohne Ende gestritten werden (§ 99 Zus.) — sondern allein der „Gesamtverlauf“ (§ 93, 1) [3]), m. a. W. das Christusbild, das auf Grund der

---

1) D. Fr. **Strauß**, Charakteristiken und Kritiken 1839. S. 41.

2) Der dem protestantischen Schriftverständnis entsprechende Kanon: Non enim tam numeranda quam ponderanda sunt testimonia ist schon von Martin **Chemnitz**, dem ersten, der ihn in dieser Form ausgesprochen hat, durch das alte Verfahren der Stellensammlung stillschweigend wieder beseitigt worden. Und die Späteren haben es bekanntlich nicht besser gemacht. Vgl. W **Gaß**, Gesch. der prot. Dogmatik I 1854 S. 73.

3) Dieselbe Forderung hat Schleiermacher schon in den Monologen und in der Weihnachtsfeier erhoben (siehe H. **Bleek**, Die Grundlagen der Christologie Schleiermachers 1898 S. 163), wie er schon in den ersten

evangelischen Berichte als „Gesamttat und Gesamtbesitz der Gemeinde" (§ 88, 3) existiert[1]).

b) Sachliche Voraussetzungen.

Die Sündlosigkeit Jesu ist keine Durchbrechung der Menschheitsgesetze, kein Wunder im groben Sinne des Wortes; denn die Sünde gehört nicht zum Begriff des Menschen.

Diesen wichtigen Satz, der die sachlichen Voraussetzungen seiner Lehre enthält, hat Schleiermacher in folgende Gedanken auseinandergelegt:

1) Wir können, sagt Schleiermacher, die Sünde, wiewohl sie aus der ungleichmäßigen Entwicklung der Einsicht und der Willenskraft zu begreifen ist, doch nur als eine Störung der menschlichen Natur auffassen (§ 68); denn der Glaube an die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen schließt die „Möglichkeit einer unsündlichen Entwicklung" (§ 94, 1 A) in sich[2]). Dieser Glaube aber gehört zum Wesen des Christentums, da unter der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen nichts anderes zu verstehen ist, als seine göttliche Bestimmung (§§ 60, 61). Die göttliche Bestimmung des Menschengeschlechts tritt in zwei Erscheinungen zutage, 1) in der Erscheinung des Gottesbewußtseins überhaupt, 2) in der Steigerung dieses Gottesbewußtseins in einzelnen ausgezeichneten Persönlichkeiten. — Die Erscheinung des Gottesbewußtseins überhaupt gehört so sehr zu den Grundtatsachen des menschlichen Geisteslebens[3]), daß niemand daran denken wird, sie ein Wunder zu nennen. Ohne ein Mi-

Predigten die innere Erfahrung als den einzigen Quell aller Christologie bezeichnet (Bleek S. 49 f.)

1) Ganz richtig bemerkt Strauß a. a. O. S. 36, daß Schleiermacher die Einzeltatsachen des Lebens Jesu, auch die, welche sonst als die wichtigsten gelten, selbst in den Predigten mit eigentümlicher Gleichgültigkeit behandelt.

2) M. a. W., die Möglichkeit, daß „das Gottesbewußtsein sich bis zu der Reinheit und Heiligkeit, die es in dem Erlöser hat, von dem ersten Menschen an stetig hätte entwickeln können" (§ 68, 3 E).

3) Vgl. § 33: Das absolute Abhängigkeitsgefühl „nicht etwas Zufälliges", sondern ein „allgemeines Lebenselement".

nimum von Gottesbewußtsein kein Gewissen und kein Schuldgefühl (§ 68, 2), mithin auch keine Erlösung (§ 68, 3). — Ebensowenig kann man die Steigerung des Gottesbewußtseins in einzelnen ausgezeichneten Persönlichkeiten zu den eigentlichen Wundern rechnen. Denn die Menschheit ist in ihrer ganzen Breite und Tiefe auf Höherentwicklung angelegt. Heroen gibt es auf allen Gebieten geistigen Lebens. Es ist nicht abzusehen, warum sie gerade auf dem der Religion etwas Unerhörtes sein sollen (§ 13, 1)[1]. Hieraus folgt: Die Sündlosigkeit Jesu ist freilich ein Wunder, sofern sie als „Tatsache" einzig dasteht in der Weltgeschichte. Aber sie ist doch nur in dem Sinn ein Wunder, daß sie zugleich „bedingt" erscheint durch die geistige Gesamtentwicklung der vorchristlichen Menschheit (§ 13, 1).

2) sucht Schleiermacher den Satz, daß die Sünde nicht zum Begriff des Menschen gehöre, auch indirekt zu beweisen, freilich mit etwas scholastischen Mitteln, die nur den überzeugen werden, der schon durch die erste Gedankenreihe überzeugt ist. Gesetzt, die Sünde fiele wirklich unter den Begriff des Menschen, so müßte die Erlösung auch eine organische Veränderung zur Folge haben. Dem widerspricht die christliche Erfahrung. So wenig der Sündenfall der ersten Menschen als eine physische Katastrophe zu denken ist (§ 72, 3), so wenig kann die Erlösung als eine „Umschaffung im eigentlichen Sinn" (§ 11, 2 M) gelten. Ist aber die Folgerung widerlegt, so wird auch die Voraussetzung hinfällig. Indem so die christliche Erfahrung jede Auffassung der Sünde als eines konstituierenden Merkmals im Begriff des Menschen verwirft, verwirft sie zugleich jede Auffassung der Sündlosigkeit Jesu, die die Sphäre des menschlichen Geisteslebens überfliegt und den Begriff der Menschheit zu zertrümmern droht.

2. Der Inhalt der Lehre.

Die Lehre von der Sündlosigkeit Jesu ist nicht auf einer Fläche entworfen. Um das wichtige Problem zu durchleuchten, hat Schleiermacher alle Mittel seiner dialektischen Kunst in Be-

1) Vgl. H. Mulert, Schleiermacher-Studien I 1907 S. 53 ff.

wegung gesetzt. So kommt es, daß seine Darstellung immer komplizierter wird, je tiefer man in die Zusammenhänge eindringt. Es ist dann kaum noch möglich, an eine einheitliche Konzeption zu glauben. Verschiedene Betrachtungsweisen haben sich über einander gelagert und verwirren das Bild, sobald man versucht, sie ineinander zu schieben. Wir trennen, was zu trennen ist, indem wir die Motive entfalten, die Schleiermachers Darstellung zu gleicher Zeit beeinflußt haben. Es sind ihrer drei: das religiöse, das ethische und das ästhetische. Aus ihnen hat sich die Lehre von der Sündlosigkeit Jesu in dreifacher Gestalt entwickelt.

a) Das religiöse Verständnis der Sündlosigkeit Jesu.

Der Glaube an die Sündlosigkeit Jesu enthält nach Schleiermacher folgende religiöse Bestimmungen:

1) Die Sündlosigkeit Jesu ist die Vollendung des göttlichen Schöpfungsgedankens.

2) Die Sündlosigkeit Jesu ist die Gipfelung seiner Erlöserwürde.

In diesen Sätzen ist Folgendes enthalten:

1) Der Glaube, der die Sündlosigkeit Jesu als die Vollendung des göttlichen Schöpfungsgedankens beurteilt, sieht in dem Erlöser die vollkommene Verwirklichung dessen, was Gott mit der Menschheit im Sinne gehabt. In der Gestalt des geschichtlichen Jesus hat sich der göttliche Schöpferwille vollendet, freilich auf überzeitliche Weise; denn in Gottes ewigem Denken fallen Wille und Wirklichkeit zusammen (§ 89). In der Erscheinung Jesu von Nazareth ist „zur Wahrnehmung und Erfahrung gekommen" (§ 93, 3 A), was Gott mit Adam im Sinne hatte (§ 65, 5 E cf. § 89, 1 E 94, 3 E). Jesus der zweite Adam, der zweite Gottgeschaffene (§ 89, 3 A), ausgezeichnet vor allen Menschen durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins (§ 94), ewig erhaben über alle Hemmungen und Widerstände, die die „Ohnmacht" (§ 81, 3. 76 cf. 66, 1) dieses Bewußtseins zur Folge haben und in denen wir als Christen kraft

der teleologischen Richtung unserer Frömmigkeit die „Macht" der Sünde erleben!

Jesu Denken, Fühlen und Wollen ist durch und durch von Gott bestimmt. In dieser eigentümlichen Erfahrung werden wir der Sündlosigkeit Jesu gewiß[1]. Gott ist die Quelle seines Lebens. Eine göttliche Kraftmitteilung von unvergleichlichem Gehalt hat ihn zur Erlöserpersönlichkeit gemacht[2]. Gott ist das einzige Motiv seines Lebens, das „Schöpferische" (§ 94, 3 E), „Tätige" (§ 100, 2 A) und „Beseelende" (§ 105, 1 E) in ihm, die „innerste Grundkraft", von welcher alle Tätigkeit ausgeht und welche alle Momente zusammenhält: alles Menschliche aber bildet nur den Organismus für diese Grundkraft und verhält sich zu derselben als ihr aufnehmendes und darstellendes System, so wie in uns alle anderen Kräfte sich zur Intelligenz verhalten sollen (§ 96, 3 M). Gott ist in Jesu eine „stetige, lebendige Gegenwart" (§ 96, 3 M Leben Jesu S. 285), so daß „alles Leben aus Gott war, was er tat, und alles göttliche Weisheit, was er redete" (Pr. IV, S. 126). In diesem Sinne ist Jesus der Einzige, in welchem es ein eigentliches Sein Gottes gibt, sofern wir nämlich das Gottesbewußtsein in

1) Schleiermacher umschreibt in diesem Zusammenhang die Sündlosigkeit Jesu durch die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins. Besonders deutlich ist eine Bemerkung aus der 1. Aufl. der Gl., wo die Sündlosigkeit als die negative Kehrseite seines einzigartig entwickelten Gottesbewußtseins bezeichnet wird (II S. 181). Doch finden sich auch andere Bestimmungen. Gewiß ist nur soviel, daß beide Begriffe zusammengehören, in der Regel als Korrelate (Sündlosigkeit = absolute Geisteskräftigkeit § 68, 3), gelegentlich so, daß die Sündlosigkeit als eine unmittelbare Folgerung erscheint, wie sie umgekehrt die psychologische Voraussetzung bildet für das unvergleichliche Selbstgefühl des Erlösers (Leben Jesu S. 106 f.).

1) § 100, 2: Bei der Entstehung seiner Person war die schöpferische göttliche Tätigkeit, die sich als das Sein Gottes in ihm befestigte, das einzig Tätige. § 93, 3: Sein eigentümlicher geistiger Gehalt kann nicht aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, erklärt werden, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens (cf. § 13, 1 der Verf.) durch einen schöpferischen göttlichen Akt. Sendschr. S. 596: Nur mit der ihm inne wohnenden göttlichen Kraft wird Jesus diese besondere geschichtliche Person. Vgl. auch Leben Jesu S. 286.

seinem Selbstbewußtsein als stetig und ausschließlich jeden Moment bestimmend setzen, so daß er allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit vermittelt (§ 94, 2 E)[1]).

Jesus die lebendige Inkarnation der Gottheit! Um diesen Gedanken auf eine „wissenschaftliche" Formel zu bringen, hat Schleiermacher, an den göttlichen Schöpfungsplan anknüpfend, Jesus als das geschichtlich gewordene Urbild der Menschheit bezeichnet (§ 93). Urbild: Das heißt, daß er den Begriff des Menschen, so wie er von Gott gedacht ist, erschöpft, so daß niemals die Erwartung entstehen kann, das Menschengeschlecht werde noch einmal, wenn auch nur in seinen Edelsten und Trefflichsten, über ihn hinausgehen und ihn hinter sich lassen (§ 93, 2). Urbild, das heißt weiter: er ist der Quell, der das Höhere im Menschen ewig befruchtet, so daß alle Steigerung des Gottesbewußtseins in ihm allein ihren Grund und Ursach' hat (§ 93, 2 M 3 A). Urbild bedeutet endlich, daß Jesus in religiöser Hinsicht[2]) „weder als Nachahmung zu begreifen, noch aus äußeren Anregungen und früheren Zuständen befriedigend zu erklären ist" (§ 10 Zus.), wie umgekehrt jeder Fortschritt im Christentum nur eine „immer vollkommenere Darlegung seines innersten Wesens" sein kann (§ 93, 2, cf. § 11, 4). Urbildlichkeit ist der einzig angemessene Ausdruck für die über jeden Konflikt erhabene, eigentümliche und unvergleichliche Würde Christi (§ 99, 1)[3]). Denn Jesus ist nicht nur ein göttlicher Herold

---

1) Diese Gedanken erinnern merkwürdig an Spinozas dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit. Ep. XXI ed. Bruder II S. 195. Ebenso heißt es im Tractatus theologico-politicus c. I § 23: sapientiam dei, hoc est, sapientiam, quae supra humanam est, naturam humanam in Christo assumpsisse et Christum viam salutis fuisse. Bruder III S. 22. Vgl. c. IV. § 31 Bruder S. 68 f.

2) Nicht in den tausenderlei sonstigen Beziehungen des menschlichen Lebens. § 93, 2.

3) Wir erinnern daran, daß schon Kant von dem „Sohne Gottes" als dem „Urbilde der Menschheit", genauer der „Gott wohlgefälligen Menschheit" redet. (Rel. innerhalb d. Gr. d. bl. Vernunft² 1794 S. 76

(§ 86, 3 M), nicht nur ein „ausgezeichneter Weiser", der uns zum Vorbild dienen könnte (Pr. IV S. 129 vgl. § 11, 4. Sendschr. S. 614 f.). Er ist die geschichtliche Wirklichkeit Gottes.

2) Der Glaube, der die Sündlosigkeit Jesu als die Gipfelung seiner Erlöserwürde beurteilt, greift auf die Wurzeln seines Daseins zurück. Lebt er doch von dem überwältigenden Eindruck, daß Jesus in einer für alle Zeit wirksamen Weise über die Sünde erhaben gewesen ist. Diese Erhabenheit ist mehr als eine „ausgezeichnete sittliche Vortrefflichkeit" (§ 88, 2). Sie unterscheidet Jesus von allen Menschen, auch von dem noch nicht gefallenen Adam und macht ihn recht eigentlich zum Erlöser (§ 11, 4 M. 81, 1. 98, 1 M Leben Jesu S. 24). „Mitten unter den Sündern wandelnd, die Sünder liebend, auf die Sünder wirkend mit allen Kräften seines Geistes, blieb er doch abgesondert von den Sündern, abgesondert, so weit der Himmel von der Erde ist" (Pr. III S. 768). Jesus ist zwar in das Gesamtleben der Sündhaftigkeit eingetreten, aber nicht aus demselben her (§ 93, 3 vgl. § 88, 4). Der christliche Glaube behauptet die Sündlosigkeit Jesu im strengsten Sinne des Wortes. Schon

u. S. 174. Der Begriff des Urbildes erscheint in diesem Zusammenhang S. 73—84 u. S. 174 f. nicht weniger als 14 Mal!) Diese formelle Uebereinstimmung wird schwerlich auf Zufall beruhen; denn 1. war Schleiermacher ein ausgezeichneter Kantkenner, 2. erscheint der Begriff des Urbildes in der Glaubenslehre ziemlich abrupt – die näheren Bestimmungen werden mehr nebenbei gegeben, man muß sie aus verschiedenen Paragraphen zusammensuchen — was kaum verständlich ist, wenn Scheiermacher sich bewußt war, damit etwas ganz Neues zu sagen, 3. findet sich schon bei Kant der für Schleiermacher hernach so wichtige Satz, daß wir als sinnlich beschränkte Wesen uns nicht als Urheber dieser Idee empfinden, sondern im Gegenteil uns darüber wundern müssen, wie die menschliche Natur für sie nur habe empfänglich sein können (S. 74). — Der materielle Unterschied zwischen Schleiermacher und Kant bleibt dabei immer noch groß genug. Denn während Schleiermacher in Jesus dieses Urbild geschichtlich verwirklicht sieht, lehrt Kant ausdrücklich, daß in der Erscheinung des Gottmenschen nicht das, was von ihm in die Sinne fällt oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in der Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letzteren unterlegen, das eigentliche Objekt des selig machenden Glaubens sei (S. 175).

der Gedanke, daß Jesus hätte sündigen können, wenn er gewollt hätte, ist ihm eine unerträgliche Zumutung. Er kann sich bei einer „zufälligen“ Sündlosigkeit Jesu, die möglicherweise auf „äußere Bewahrung“ zurückgeht, unmöglich beruhigen (§§ 93, 1. 94, 1. 98, 1). Wird er doch seiner selbst erst gewiß in dem Gedanken des Non potuit peccare, jener alten bedeutsamen Formel für die „wesentliche“ Unsündlichkeit des Erlösers (§ 98, 1). Der christliche Glaube kann nicht umhin, die Sündlosigkeit Jesu als eine eingeborene Naturkraft vorzustellen (§ 88, 4 M). Er schreibt dem Erlöser eine „natürliche“ Unsündlichkeit zu (§ 97, 2), nicht im Sinne des Dogmas von der Jungfrauengeburt (§ 97, 2 vgl. Leben Jesu S. 58—66), wohl aber im Sinne einer „von jedem nachteiligen Einfluß losgerissenen geistigen Ursprünglichkeit“ (§ 94, 3 E), so daß wir sagen können: Er war „ursprünglich von allen andern Menschen unterschieden und mit der erlösenden Kraft von seiner Geburt an ausgestattet“ (§ 11, 4). Das Nähere findet sich in Schleiermachers Weihnachtspredigten. Daß der Erlöser als Sohn Gottes geboren ist (Pr. III S. 764 ff.), daß die göttliche Kraft, die ihn instand setzte, die Welt zu erlösen, ihm vom Anfang seines Lebens an innewohnte (Pr. II S. 56, 68) ist ihm die Summa des Weihnachtsevangeliums[1]); denn heilig wird keiner, der es nicht von Anfang an gewesen ist, von den Sünden abgesondert kann keiner werden, der nicht von Anfang an unbefleckt war (Pr. III S. 768). Als die „lebendige Sündlosigkeit“ (Pr. II S. 59) muß Jesus uns entgegentreten, wenn wir durch ihn erlöst sein wollen. Er muß der erhabene Maßstab sein, an dem einem Christen erst die volle Erkenntnis der Sünde aufgeht (§§ 66, 2 E. 68, 3 E. 89, 2). Jesus eine unbegreifliche Erscheinung der Gottheit (§ 93, 3 M), das

1) Vgl. die „Weihnachtsfeier“ Reclam S. 59: Der Grund unserer Weihnachtsfreude liegt darin, daß die Erscheinung des Erlösers die Quelle aller andern Freude in der christlichen Welt ist, wobei wir freilich (S. 61) in begeisterter Antezipation schon in dem ersten Keime die schönste Blüte, ja die höchste Vollendung anschauen. Etwas anders heißt es auf S. 64, daß die vollkommene Durchdringung des Göttlichen und des Irdischen in Christus von seiner Geburt an zu datieren und nicht erst als die spätere Frucht seines Lebens aufzufassen sei.

„Wunder aller Wunder" (Sendschr. S. 618), die „absolute Offenbarung Gottes" [1]), die einzige Gestalt der Weltgeschichte, die „ganz unter den Begriff des Wunders fällt!" (Gl.[1] II S. 167).

In hellen Tönen singt der Glaube das Hohelied von der Sündlosigkeit Jesu. Aber es waltet ein heiliger Ernst in diesen wundersamen Klängen. Gerade auf seinen Höhepunkten weiß sich der Glaube von jeder „Hyperbel" (§ 93, 2) frei. Der bloße Gedanke einer willkürlichen Steigerung (§ 93, 3 A vgl. § 88, 2) würde ihn tödlich verwunden. Er lebt in dem erhabenen Bewußtsein, eine geschichtliche Wirklichkeit zu umschreiben, die höchste Wirklichkeit, die er besitzt und ohne die er ins Nichts zerfallen würde.

b) Das ethische Verständnis der Sündlosigkeit Jesu.

Die christologischen Bestimmungen der Glaubenslehre sind ein energischer und dezidierter Versuch, die Erscheinung Jesu entgegen den moralistischen Verflachungen der Aufklärungstheologie in ihrer religiösen Tiefe zu erfassen. So wird es begreiflich, daß Schleiermacher sich um das ethische Verständnis der Sündlosigkeit Jesu nicht in der Weise bemüht hat, wie man es nach dem Auftreten Kants hätte erwarten sollen. Die Kritiker Schleiermachers werden nicht müde, auf diese Lücke hinzuweisen. Sie übersehen dabei vielfach die geistige Zeitlage und verkennen die Größe der Schleiermacherschen Tat, die ohne jenen Mangel nicht zu denken ist.

Faßt man zusammen, was Schleiermacher zum ethischen Verständnis der Sündlosigkeit Jesu beigebracht hat — und es ist immer noch mehr, als viele anzunehmen scheinen — so läßt sich folgender Satz aufstellen:

Die Sündlosigkeit Jesu ist 1) Willenseinheit mit Gott und schließt 2) die Irrtumslosigkeit in sich.

---

1) Dieser Ausdruck findet sich nur in der ersten Auflage der Gl. II S. 196. Die 2. Aufl. redet statt dessen von einem „absolut größten" Schöpferakt Gottes (§ 93, 3). Vergl. auch Sendschr. S. 639.

1) Die Willenseinheit mit Gott ist nach Schleiermacher so zu verstehen, daß Jesus den göttlichen Willen niemals als Gesetz, d. i. als einen von außen her kommenden Zwang empfinden konnte, sondern immer nur als die innerste Norm seines eigenen Wesens. Der göttliche Wille war so ganz sein eigener, daß beide niemals, auch nicht in dem zweifelhaftesten Augenblick seines Lebens, auseinander gehen konnten (Pr. II S. 78). So stark war die innere Nötigung, die Jesus bestimmte, alles nur „unter der Form des göttlichen Willens" zu tun (Leben Jesu S. 111), daß er „auch nicht freiwillig" in Widerspruch treten konnte zu Gottes Willen und denselben als Gesetz empfinden (§ 104, 3)[1]. Sein Leben ist ein Gottesdienst im höchsten Sinn des Wortes gewesen (Christl. Sitte, ed. Jonas 1843, S. 606—608). Darum tritt uns die Sündlosigkeit Jesu besonders eindrucksvoll entgegen in seinem „reinen, auf das Reich Gottes gerichteten Willen" (§ 122, 3). Die stetige Willenseinheit mit Gott, bewährt in einem unverbrüchlichen Gehorsam bis zum Tode, hat Jesum einerseits über das Gewissen erhoben, nämlich über das böse Gewissen, welches allein diesen Namen verdient[2], und ihm auf der andern Seite „die Macht gegeben, auf alle Zeiten hinaus allen geistigen Durst aller Menschenkinder zu löschen" (Pr. IV S. 342).

2) Die Sündlosigkeit Jesu schließt die Irrtumslosigkeit in sich. Wie seine sittliche Entwicklung ein Fortschritt ohne Kampf gewesen ist, so muß auch seine intellektuelle Entwicklung ein Fortschritt ohne Irrtum gewesen sein (Leben Jesu S. 114. 177 ff.). Denn Irrtum entsteht nicht ohne Sünde, auf dem Wege der Unwissenheit durch Unentschiedenheit zur Wahrheit (Leben Jesu S. 109). Irrtum ist Verfinsterung des Verstandes durch die Sünde (Pr. II S. 60). Irrtum setzt allemal entweder eine

1) Vgl. die merkwürdige Parallele bei F. Socinus praelectiones theologicae c. 14 (Bibl. fratr. Polon. 1665 I S. 564): Christus non poterat non obedire Deo . . . necessario obedivit.

2) § 83, 2: Der Erlöser hat immer ein voll befriedigtes Gewissen gehabt, d. i. er besaß das Gewissen nur als Mitgefühl, nicht als persönliches Bewußtsein. Zur Sache vgl. Ritschl, Gesammelte Aufsätze 1893. II S. 186: Das gute Gewissen ist überhaupt nur etwas Negatives; d. i. es ist der Ausdruck für die Abwesenheit des bösen.

Uebereilung voraus, die nur durch fremdartige Motive hat bewirkt werden können, oder einen getrübten Wahrheitssinn, der einerseits in der allgemeinen Sündhaftigkeit gegründet ist, andrerseits aber in jedem Fall mit der besonderen Sündlichkeit des einzelnen zusammenhängt (§ 98, 1). Zur Sündlosigkeit gehört demnach[1]), daß Jesus wirklichen Irrtum weder selbst kann erzeugt, noch auch fremden mit wirklicher Ueberzeugung und als wohlerworbene Wahrheit in sich aufgenommen haben (§ 98, 1 M). Der Engel- und Geisterglaube, den Jesus mit seinem Zeitalter teilte, ist keine Instanz dagegen; denn er teilt ihn mit der Naivität eines in den undogmatischen Formen der Volksfrömmigkeit erwachsenen Gemütes, während Irrtum immer erst mit der Reflexion beginnt (§ 42, 2). Der christliche Glaube fordert die Anerkennung der Irrtumslosigkeit Jesu in allem, was irgend zu seinem religiösen Beruf gehört, z. B. in der Wahl seiner Jünger (§ 99, 2 M). Nie konnte in ihm ein Gedanke den andern widerlegen oder verbessern (Pr. II S. 400). So kann auch kein Fortschritt innerhalb der christlichen Kirche zu einer Verbesserung der Lehre Christi führen oder überhaupt zu dem Bestreben, das Verhältnis des Menschen zu Gott in irgend einem Sinne geistiger, tiefer und vollkommener aufzufassen, als Christus es getan. Vielmehr kann auch das vortrefflichste Spätere auf diesem Gebiet nie etwas anderes sein, als die richtige Entwicklung dessen, was teils unentwickelt in seinen uns aufbewahrten Aussprüchen liegt, teils im Zusammenhang mit denselben auch schon seine Einsicht gewesen ist (§ 103, 2 E).

c) Das ästhetische Verständnis der Sündlosigkeit Jesu.

Um die Klippe des Doketismus zu vermeiden und seine eigenen hochgespannten Formeln in Einklang zu bringen mit den psychologischen Forderungen, an denen die Menschheit Jesu hängt, hat Schleiermacher der Lehre von der Sündlosigkeit Jesu eine überraschende ästhetische Wendung gegeben. Die Sünd-

---

1) Was nach Gl.[1] II S. 223 „gewöhnlich übersehen" wird.

losigkeit Jesu erscheint in diesem Zusammenhang als das Wunderwerk einer durch und durch harmonischen Lebensführung. Zwei Punkte sind es, an denen sich dieser Umschwung vollzieht: der Entwicklungsgedanke und die Bewertung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes.

1) Soll Jesus menschlich faßbar sein, so muß er sich entwickelt haben; denn Leben ohne Entwicklung ist ein Selbstwiderspruch. Was wir alle an uns erfahren, muß auch Jesus an sich erfahren haben: eine allmähliche Entfaltung und Steigerung seiner Kräfte, ein stetig fortschreitendes geistiges Erwachen, ein langsames Aufsteigen vom Unbewußten zu bewußter Klarheit über sich selbst und seinen eigentümlichen „geistigen Gehalt". Seine Jugend wird ein leerer Schein, wenn man nicht immer wieder betont, daß auch in ihm, wie in allen, das Gottesbewußtsein sich erst allmählich nach menschlicher Weise zum wirklich erscheinenden Bewußtsein entwickelt hat (§ 94, 3 M). Aber freilich ist Jesu Entwicklung durch ihre innere Stetigkeit von der aller andern Menschen verschieden. Nicht als ob er für die Motive, die ein Menschendasein bewegen, in jedem Sinne unempfänglich gewesen wäre. Im Gegenteil. „Seine menschliche Seele hatte dieselbe Beweglichkeit in allen Stücken, welche die unserige hat; der Gegensatz von Lust und Unlust, von Freude und Schmerz, wie in der unserigen, war auch in seiner Seele wirksam" (Pr. III S. 444). Er hatte ein tiefes Gefühl für die Sünde, das sich in ihm als „Mitgefühl" (§ 97, 3. 100, 1. 104, 2. 162, 2) darstellt, auch für die, welche durch das Bewußtsein derselben noch nicht selbst unselig waren (§ 104, 4). Der wankelmütige Sinn der Menschen ward ihm ein unerschöpflicher Quell des Leidens (Pr. I S. 449 ff. III S. 138, 446). So fühlte er „die Ungleichheit des irdischen Lebens wie wir: aber auf die sich gleichbleibende Aeußerung seiner geistigen Kraft, auf den Blick, mit dem er immer schaute auf die Werke, die ihm sein Vater im Himmel zeigte, hat diese Ungleichheit keinen Einfluß; in keinem Augenblick war er verdrossen oder mißmutig. Seine Freudigkeit, sein Gehorsam, seine Liebe: alles

blieb sich immer gleich" (Pr. III S. 445)[1]).

Die Sündlosigkeit Jesu verträgt sich nur mit einer völlig kampflosen Entwicklung (§ 93, 4 A). Sofern durch das Attribut der Sündlosigkeit auch jeder leiseste innere Kampf in Jesu ausgeschlossen wird — Versuchungen im eigentlichen Sinn hat er nach Schleiermacher nie gekannt (§ 98, 1) — erscheint er in der Tat als der Gottbegnadete, der in der wundervoll harmonischen Gestaltung seines Lebens die „schönste Blüte der Menschheit" (Pr. IV S. 126) darstellt und jeden mit stiller „Begeisterung" erfüllt, der sich in die „gottselige Heiterkeit" (Pr. II S. 44) seines Wesens versenkt. Wie Gott über die Welt-Differenzen erhaben ist, so Jesus über die Konflikte einer Menschenseele, indem er weder einen Eindruck bloß sinnlich bis in das innerste Bewußtsein aufgenommen und ohne Gottesbewußtsein zu einem Lebensmoment verarbeitet hat, noch auch eine Handlung, die wirklich als eine solche und zwar als eine ganze angesehen werden kann, je von der Sinnlichkeit ausgegangen wäre und nicht vom Gottesbewußtsein (§ 93, 4). Von höchster geistiger Lebendigkeit getragen (§ 81, 2), ist Jesu Entwicklung nicht anders zu denken, denn als ein stetiger Uebergang aus dem Zustande der reinsten Unschuld in den einer geistigen Vollkräftigkeit, die über alles, was wir Tugend nennen, weit hinausliegt, weil sie sich weder durch Irrtum noch Sünde, ja auch nicht durch die Neigung zu einem von beiden hindurch arbeiten durfte. (Gl.[1] II S. 190. Derselbe Gedanke in der zweiten Auflage in mehrere Sätze auseinander gelegt: § 93, 4 M.) Harmonisch, wie der Gang seines Lebens, ist auch der Eindruck seines Sterbens: Der Tod gefühlt als ein Ausruhen in Gott, „wo auch die kleinste Spur der Sünde verschwindet und jede Gewalt der Sinnlichkeit gebrochen wird, so

---

1) Diese innere Haltung, die „immer sich gleichbleibt in Einfachheit und Liebe", hat Schleiermacher an der Erscheinung Jesu bis in die letzten Tage seines Lebens mit andächtiger Ehrfurcht bewundert. An ihr hat er sich die „Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes" am liebsten vergegenwärtigt. Siehe Schleiermachers letzte Predigt, hrsg. v. Joh. Bauer 1905, S. 10.

daß das Auge des Geistes frei bleibt und das Herz offen für den großen Zusammenhang der seligen Führungen Gottes, in welchem das eigene Leiden verschwindet wie der Tropfen im Meere (Pr. II S. 408). Möge denn, so heißt es in einer andern Predigt, sein schönes Bild uns oft vorschweben, und wir recht oft hinschauen auf diesen ungetrübten inneren Frieden, auf diese Reinheit der Seele, in welcher nie auch nur das leiseste Wölkchen von Uebelwollen aufstieg! (Pr. IV S. 355) [1]).

2) Keine geistige Individualität ohne zeitgeschichtlichen Hintergrund! Jesus bliebe uns ewig fremd, sollten wir denken, daß die geistige Kultur seines Volkes und seiner Zeit spurlos an ihm vorübergegangen wäre (Leben Jesu S. 13). Er hat ihre Einflüsse wohl erfahren: er redete die Sprache seines Volkes und dachte in den Vorstellungen seiner Zeit (§ 93, 3). Aber diese Bestimmtheit betrifft doch keineswegs das Prinzip seines Lebens, sondern nur den Organismus. Die Volkstümlichkeit ist keineswegs der Typus seiner Selbsttätigkeit, sondern nur der seiner Empfänglichkeit für die Selbsttätigkeit des Geistes (§ 93, 4 E). Die Dissonanzen, die hier entstehen können, hat Jesus gleichfalls harmonisch aufgelöst.

Es kann kaum zweifelhaft erscheinen, daß Schleiermacher in diesen Bestimmungen die Grundzüge seines eigenen Lebensideals auf Jesus übertragen hat. Er dachte sich frühzeitig ein wahrhaft vorbildliches Menschenleben so, daß eine Entwicklung im gewöhnlichen Sinne fortfällt und sich vielmehr Jugend und Alter vermählen [2]). „Es erniedrigt sich selbst, wer zuerst jung sein will und dann alt, wer zuerst herrschen läßt, was sie den Geist der Jugend nennen, und dann folgen, was ihnen der Geist des Alters scheint; es verträgt nicht das Leben diese Trennung seiner

---

1) Schon in einem seiner frühesten Entwürfe, der unvollendeten Abhandlung über das höchste Gut, sieht Schleiermacher in dem „zu starken, erschütternden Einfluß der angenehmen sowohl als der unangenehmen Empfindungen" die „Grundlage einer innerlichen und notwendigen Unglückseligkeit" und fordert statt dessen eine „leidenschaftslose Sanftmut". (Dilthey, Leben Schleiermachers, Anhang S. 19.)

2) Vgl. Bleek, Grundlagen S. 42 f. 170 f.

Elemente." (Monologen ed. Schiele S. 91.)

c) Die Folgerungen der Lehre.

Unter diesen Titel fallen Schleiermachers Bestimmungen über den Anteil der Sündlosigkeit Jesu am Erlösungswerk. Wir erhalten in Kürze folgendes Bild.

1) Die Sündlosigkeit Jesu ist der geistige Sieg, der die Erlösungstatsache begründet. Sie ist aber zugleich der wirksame Hebel, der den Erlösungsprozeß in Gang bringt. Erlösung, im eigentlichsten Sinne gefaßt, d. i. als Sünden-Aufhebung verstanden (§ 100, 3. Pr. II S. 59), beruht nach dem Urteil der christlichen Erfahrung auf der Mitteilung der sündlosen Vollkommenheit Jesu (§ 88).

2) Diese Mitteilung setzt eine ganz bestimmte Passivität auf Seiten der Gläubigen voraus. Wir haben, sagt Schleiermacher, die Gemeinschaft mit Gott nur in einer solchen Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, worin seine schlechthin unsündliche Vollkommenheit und Seligkeit die freie, aus sich herausgehende Tätigkeit darstellt, die Erlösungsbedürftigkeit der Begnadigten aber die freie in sich aufnehmende Empfänglichkeit (§ 91). Wollen wir die Sündlosigkeit Jesu als eine erlösende Macht in uns erfahren — und in dieser Erfahrung vollzieht sich ja die große Wendung unseres Lebens — so müssen wir zunächst einmal auf jede Selbsttätigkeit verzichten und uns ganz dem Eindruck seiner Person hingeben.

Der Gedanke der „Mitteilung" hat vielfach Argwohn erregt. Erscheint er doch wie eine heimliche Konzession an die katholische Lehre von der gratia infusa. Es ist vielleicht nicht überflüssig, diesen Uebertreibungen die Bemerkung entgegen zu halten, daß auch Schleiermacher eine Mitteilung, die den Menschen „auf eine Stufe mit den leblosen Dingen" setzt (§ 108, 6 E), durchaus nicht im Sinne gehabt hat. Vielmehr betont er ausdrücklich, daß auf Grund des teleologischen Charakters der christlichen Frömmigkeit die Erlösung als die „zur eigenen Tat gewordene Tat des Erlösers" oder als ein „Taterzeugen" Jesu in uns zu verstehen sei (§ 100, 1). Was Schleiermacher bekämpft, ist allein

die „empirische“ Auffassung der Rationalisten, denen Jesus als leuchtendes Vorbild genügt und die die Erlösung durch ihn als eine aus eigener Kraft vollzogene Nachbildung seiner Tugenden verstehen (§ 100, 3).

Merkwürdig ist nur dies Eine, daß Schleiermacher sich nirgends ernstlich um die Feststellung der ethischen Qualität dieses Abhängigkeitsgefühls bemüht hat. Wo er sich in Umschreibungen versucht, greift er entweder zu physiologischen oder zu ästhetischen Kategorien, je nachdem er mehr die Gesamtheit oder mehr den Einzelnen im Sinne hat[1]). Jesus erscheint dann entweder als eine geistige Elementarmacht, die wie jede ausgezeichnete Kraft, Masse an sich zieht und festhält (§ 88, 4) — oder er wird zu einer unvergleichlich fesselnden Erscheinung, anziehend im höchsten Sinne des Wortes, wie wir es in geringerem Grade bei jedem erleben, dessen bildenden geistigen Einwirkungen wir uns gern hingeben (§ 100, 2 M).

3) Die Sündlosigkeit Jesu kommt an den Einzelnen nur heran durch die Vermittelung des Gesamtlebens. Mit großer Entschiedenheit weist Schleiermacher die „magische“ Ansicht derer zurück, die da meinen, diese wichtige Instanz überspringen zu können (§ 100, 3 M). Eine Wirksamkeit Christi „ohne räumliche und zeitliche Vermittlung“ ist ein unvollziehbarer Gedanke (§ 87, 3 M). Dies separatistische Frömmigkeitsideal zerschellt an dem unbezwinglichen historischen Kontinuitätsgefühl der Christenheit. Wir sind uns aller im christlichen Leben vorkommenden Annäherungen an den Zustand der Seligkeit bewußt als begründet in einem neuen, göttlich gewirkten Gesamtleben, welches dem Gesamtleben der Sünde und der darin entwickelten Unseligkeit entgegenwirkt (§ 87). Wie die christliche Frömmigkeit in keinem Einzelnen unabhängig für sich entsteht, sondern nur aus der Gemeinschaft und in ihr, so gibt es auch ein Festhalten an Christo nur in Verbindung mit einem Festhalten an der Gemeinschaft (§ 24, 4).

---

1) Das hat zuerst A. Ritschl gesehen: Rechtf. und Vers. I² 1882, S. 513 f. Doch scheint auch er mir in den Konsequenzen zu weit zu gehen.

II.

Der Darstellung lassen wir die Beurteilung folgen, über deren Umfang und Grenzen das Nötige bereits in der Einleitung gesagt ist.

1. Die Frage der inneren Folgerichtigkeit.

Um über die innere Folgerichtigkeit der Lehre ein Urteil zu gewinnen, hat man zwei Fragen zu beantworten:

1) Wie verhält sich die positive Entwicklung der Lehre zu den methodologischen Voraussetzungen Schleiermachers?

2) Wie hat man über die Spannungen zu urteilen, die im Innern der Lehre erkennbar sind?

1) Schon David Friedrich Strauß hat erklärt, daß Schleiermacher, an dem Maßstab seiner eigenen Voraussetzungen gemessen, die Sündlosigkeit Jesu nur durch einen salto mortale gewonnen habe. Nach seiner scharfen Redeweise ist „kein Wort davon wahr, daß das moderne Ich durch die religiöse Erfahrung, die es an sich macht, genötigt wäre, als letzten Grund der Möglichkeit dieser Erfahrung einen unsündlichen und schlechthin vollkommenen Christus zu postulieren; sondern dies müßte es nur dann, wenn es zuvor alles Gute und Wahre aus sich hinausverlegt, sich mithin auf den altchristlichen Standpunkt zurückversetzt hätte" (Glaubenslehre 1840 f. II S. 183). Die Schleiermacherkritik bewegt sich noch heute vielfach auf dieser Linie. Man lobt die „subjektivistische" Basis seines Denkens; aber man begreift nicht, wie er die positive Entwicklung seiner Lehre darauf gründen konnte. „Von seinen wissenschaftlichen Voraussetzungen aus läßt sich nur die Annahme einer zwar ungewöhnlichen und bisher unerreichten, aber doch immer individuell beschränkten und darum ergänzungsbedürftigen, ja vielleicht überbietbaren Aeußerung der Kraft der Menschheit rechtfertigen"[1]).

---

1) M. Schulze: Das Wesen und die Bedeutung der besonderen Offenbarung in Schleiermachers Glaubenslehre 1893 S. 28. Aehnlich G. Thimme (Die religionsphilosophischen Prämissen der Schleiermacherschen Glaubenslehre 1901 S. 78): Die christologischen Sätze Schleier-

Es ist nicht schwer, das Fehlerhafte an dieser Kritik im Sinne Schleiermachers zu entdecken. Das Urteil wäre nur dann berechtigt, wenn Schleiermacher seine Folgerungen als logische Notwendigkeiten aufgefaßt hätte. Aber daran hat er nie gedacht. Es ist ihm nie in den Sinn gekommen, zu behaupten, daß man von den Inhalten der christlichen Erfahrung nur objektiv Kenntnis zu nehmen brauche, um zu seinen Folgerungen zu gelangen. Er hat im Gegenteil immer betont, daß man persönlich auf dem Boden des Christentums stehen müsse, um die Gültigkeit seiner Forderungen anzuerkennen. Ja er ist noch einen Schritt weiter gegangen und hat sich in seinem herrlichen Wirklichkeitssinn keinen Augenblick darüber getäuscht, daß der Glaube an die Sündlosigkeit Jesu auch dann noch ein Wagnis bedeutet, weil er sich über die Verweltlichung des Christentums und den Anteil desselben an der allgemeinen Sündhaftigkeit erst hinwegsetzen muß, um seiner selbst gewiß zu werden (§ 88, 2. 93, 2). Freilich setzt Schleiermacher dabei voraus, daß ein Christ, der sich auf sich selber besinnt, diesen Mut aufbringen könne und müsse, so gewiß er seine eigentümliche geistige Art darin entdeckt, daß er das Beste, was er besitzt, nicht sowohl als seine eigene Leistung, als vielmehr in Abhängigkeit von Gott behauptet.

2) Daß Schleiermachers Lehre von der Sündlosigkeit Jesu nicht ohne innere Spannungen verläuft, lehrt ein Blick auf die vorliegende Darstellung, in der wohl zum erstenmal der Versuch gemacht ist, diese Spannungen bis ins einzelne zu verfolgen. Die Untersuchungen der Forscher beschränken sich fast ausnahmslos auf die allgemeinen Umrisse der Schleiermacherschen Christologie, womit denn zusammenhängt, daß auch die Urteile in der Regel ein abstrakt schematisches Gepräge tragen. Die Einen erklären, daß Schleiermacher die Sündlosigkeit Jesu auf Kosten seiner Menschheit entfaltet habe[1]), Andere meinen das Gegen-

---

machers sind „offenbar weder unmittelbare Erfahrungsaussagen, noch aus der Erfahrung abgeleitet“.

1) So schon F. Chr. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes 1843 III S. 869: Christus könnte gar keine menschliche Natur gehabt haben, wenn er nicht auch die Möglichkeit des

teil zu erkennen[1]); beide Parteien sind darin einig, daß seine Lehre in unerträglichen Spannungen verläuft. Und so verhält es sich in der Tat, so lange man das Ganze in einer Ebene sieht. Bei dieser flächenhaften Betrachtungsweise wird es niemals verständlich werden, wie Schleiermacher seinen Entwurf in irgend einem Sinne als eine Einheit empfinden und bei der Strenge, mit der er sich selbst beurteilte, seinen Lesern als eine wissenschaftliche Leistung vorlegen konnte.

Anders gestaltet sich das Urteil, wenn man versucht, wie es hier geschehen ist, die Lehre von der Sündlosigkeit Jesu perspektivisch zu sehen. Dann verschwinden zwar keineswegs alle Härten; aber sie mildern sich dergestalt, daß ein psychologisches Verständnis möglich wird und der tiefere Blick auch hier den Genius Schleiermachers erkennt, der in der Fülle der Motive seine eigentümliche Anziehungskraft bewährt. Wir haben versucht, diesen inneren Reichtum durch eine an den Hauptmotiven seines Denkens orientierte Gliederung zu entfalten, die zugleich eine sachliche Abstufung sein will. Voran steht der Theologe Schleiermacher, der im Vertrauen auf die Selbständigkeit der Religion der herrschenden Mode entgegen auf ein religiöses Verständnis der Sündlosigkeit Jesu dringt. Daneben redet der weitblickende Mann, der bei aller Abneigung gegen den Moralismus unter dem Einfluß Kants gelernt hatte, das Christentum als eine teleologische Glaubensweise aufzufassen, und dem-

Sündigens gehabt hätte. Ebenso D. Fr. Strauß, Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte 1865 S. 31: Dieser ganze strenge Begriff der Unsündlichkeit, nicht bloß als Möglichkeit des Nichtsündigens, sondern als Unmöglichkeit des Sündigens, ist etwas, das die behauptete Gleichheit der menschlichen Natur zwischen Christus und den übrigen Menschen schlechterdings aufhebt. Etwas milder Pfleiderer (Die Entwicklung der prot. Theologie u. s. w. 1891. S. 117), der die „künstliche Konstruktion eines zwischen Ideal und Geschichte schwebenden Christus“ tadelt. Gegen Schleiermacher zuletzt mit besonderer Emphase E. Heinemann, Die Grundlagen der Schleiermacherschen Theologie 1900 S. 34 f. Ein Musterbeispiel dafür, wie man nicht an Schleiermacher herankommt!

1) So F. H. R. Frank, Geschichte und Kritik der neueren Theologie[3] 1898 S. 110: Schleiermacher will zwar die Sündlosigkeit Jesu behaupten; aber in Wahrheit ist ihm das nicht gelungen.

nach ein ethisches Verständnis der Sündlosigkeit Jesu wenigstens in den Grundzügen anbahnen mußte. Endlich glauben wir den Menschen Schleiermacher zu vernehmen, der, erfüllt von dem Gedanken, daß Jesus uns bis auf die Sünde in allem gleiche, sein eigenes Lebensideal auf Jesus überträgt und in dem Begriff der Harmonie ein ästhetisches Verständnis der Sündlosigkeit Jesu entfaltet hat.

2. Vergleich mit den Aussagen des Neuen Testaments.

Es ist nicht zu leugnen, daß Schleiermacher die Sündlosigkeit Jesu auf eine Höhe gehoben hat, die über die Linie des Neuen Testaments hinausgeht. Auch wenn man, seiner Forderung entsprechend, sich wesentlich an den „Totaleindruck" (§ 99 Zus.) hält, bleibt dieses Urteil bestehen. Es ist damit noch nicht gesagt, daß der Christus Schleiermachers jedes Verständnis des Lebens Jesu unmöglich mache[1]. Aber es war doch mehr als eine bloße Verdächtigung, wenn schon nach der ersten Auflage der Glaubenslehre die Tübinger erklärten, daß Schleiermacher den idealen Christus zur eigentlichen Basis des Christentums gemacht habe[2]. Wohl finden sich hin und her schon im N. T. die entschiedensten Ansätze zu einer kategorischen Auffassung der Sündlosigkeit Jesu. So konnte sich Schleiermacher mit gutem Grund auf Stellen wie 2. Kor. 5, 21 (τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν) 1. Petr. 2, 22 (ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν) Hebr. 1, 3 (ἀπαύγασμα κτλ.) 7, 26 f. (ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν) 9, 14 (ἄμωμος) und vor allem auf Joh. 8, 46 (τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας) berufen. (Gl.² II S. 101 Anm. 1; S. 98 Anm. 1.) Er hätte noch weiter gehen können und an 1. Joh. 3, 5 (ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν) 1. Petr. 1, 19 (ἄμωμος καὶ ἄσπιλος) 3, 18 (δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων) Act. 3, 14 (ἅγιος καὶ δίκαιος) Act. 7, 52. 22, 14. 1. Joh. 2, 29. 3, 7 (δίκαιος) erinnern — ferner in Bezug auf die evangelischen Berichte an das Zeugnis des Pilatus (Joh.

1) Gegen H. Schultz, der dieses Urteil geprägt hat (Die Lehre von der Gottheit Christi 1881. S. 315).

2) Baur, Die christl. Lehre u. s. w. III S. 869. Vgl. Sendschr. S. 594 und 627 ff.

19, 4. Lk. 23, 4. 14 f. 22), seines Weibes (Mt. 27, 19), des römischen Hauptmanns (Lk. 23, 49. Mk. 15, 39. Mt. 27, 47), des Schächers am Kreuz (Lk. 23, 41) und selbst des Judas Ischarioth (Mt. 27, 4).

Dennoch wird man sagen müssen, daß Schleiermacher die Sündlosigkeit Jesu über die Grenzen des geschichtlich Erreichbaren hinausgetrieben hat. Ein Doppeltes ist hier zu nennen: 1) Die Leichtigkeit, mit der er über das Affektvolle in Jesu hinweggeht, 2) die Schroffheit, mit der er ihm jeden Seelenkampf abspricht.

1) Die sittliche Hoheit Jesu, die in den Evangelien schimmert und leuchtet, ist nicht ohne weiteres mit der stillen Harmonie einer „schönen Seele" identisch[1]. Jesus ist nicht nur die „abgeklärte, in sich und Gott ruhende harmonische Persönlichkeit", die bloß durch ihre Selbstentfaltung wirkt[2]. Die Evangelien lassen keinen Zweifel darüber, daß Jesus menschliche Regungen gekannt hat. Er seufzt (Mk. 7, 34. 8, 12), er jubelt (Lk. 20, 21), er weint und klagt (Joh. 11, 35. Lk. 19, 41), er schreit (Mk. 15, 37. Mt. 27, 46. 50); er ist beunruhigt (Joh. 12, 27) und erregt (Mk. 1, 43) bis zu körperlicher Erschütterung (Joh. 11, 33.

---

1) In unverkennbarer Anlehnung an diese Schleiermacherschen Motive hat Strauß das bekannte Wort von dem Hellenischen in Jesu geprägt. Er versteht darunter das „Heitere, Ungebrochene" seines Wesens, „dieses Handeln aus der Lust und Freudigkeit eines schönen Gemütes heraus". (Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet[5] 1889 I S. 263.)

2) worauf nach dem Urteil von Joh. Weiß (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes[2] 1900 S. 54) auch noch Wellhausens Darstellung hinausläuft. Vgl. Isr. und jüd. Geschichte[5] 1904 S. 390: Er sammelt das Ewig-Gültige, das Göttlich-Menschliche in dem Brennspiegel seiner Seele. S. 385: Der Uebergang von der Ekstase zur Religiosität, den die Propheten, vor allem Jeremia, eingeleitet und die Frommen nach ihnen weiter geführt haben, wird durch Jesus vollendet. — Wenn Joh. Weiß demgegenüber S. 155 erklärt, daß das Messiasbewußtsein Jesu für uns psychologisch unbegreiflich wäre, wenn es nicht von einer religiösen Ekstase begleitet aufträte, so dürften seine Worte nach Abzug des Polemischen und als Ergänzung zu Wellhausen betrachtet, eine zweifellose Wahrheit enthalten, über deren Tragweite allein man streiten kann und bis zu dieser Stunde streitet. — Zur Sache vgl. O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? 1903.

38). In Gethsemane faßt ihn ein Todesgrauen (Mk. 14, 33. Mt. 26, 37), das noch der Verfasser des Hebräerbriefes in den lebhaftesten Farben sich ausgemalt hat 5, 7.

„Die ganze evangelische Darstellung verbietet, aus dem Charakter Jesu ein Ideal stoischer Apathie und Ataraxie zu machen" [1]). Wie hätten sich seine nächsten Angehörigen mit seinen bittersten Feinden zusammenfinden können in dem Eindruck: er ist von Sinnen Mk. 3, 21. Joh. 10, 20, wenn alles so harmonisch verlaufen wäre, wie Schleiermacher es im Interesse der Sündlosigkeit fordert! Man denke nur an die rätselvolle Verfluchung des Feigenbaums Mk. 11, 12 ff. Mt. 21, 18 ff. Wie oft entlädt sich sein heiliger Zorn, in den Weherufen über die Pharisäer Mt. 23, 13 ff. Lk. 11, 39 ff. und über die galiläischen Städte Mt. 11, 20 ff. Lk. 10, 13 ff., in der Schärfe, mit der er Petrus zurückweist Mk. 8, 33. Mt. 16, 23, in der ergrimmten Absage an die Wundersucht des Zeitalters Mk. 8, 11 ff. Mt. 16, 1 ff. Lk. 12, 54 ff. 11, 29 ff. Mt. 12, 38 ff. und nicht zuletzt in seinem souveränen Auftreten bei der Tempelreinigung Mk. 11, 15 ff. Mt. 21, 12 f. Lk. 19, 45. Joh. 2, 14 ff.!

2) Ist Schleiermacher in der Ablehnung des Affektvollen schon zu weit gegangen, so erscheint seine Haltung in der Versuchungsfrage geradezu rigoros. Erklärt er doch in dem Sendschreiben an Lücke direkt: Kampf mit sich selbst, um eine Ergebung in Gottes Willen zu erkämpfen, diesen für Sünde zu achten, ist eine Strenge, von der ich mich nicht dispensieren kann, und einen solchen kann ich daher Christo nicht zuschreiben, ohne die Grundvoraussetzung zu zerstören (S. 595). Es ist denn auch kein Zufall, daß das Wort „Versuchung" in der Glaubenslehre nur ein einziges Mal vorkommt und in Beziehung auf Jesus dahin gedeutet wird, daß Lust und Unlust ihm zwar zugeführt worden sind als gesteigerte Empfindung, daß sie jedoch kraft seiner wesentlichen Unsündlichkeit nie etwas anderes werden konnten als Anzeiger eines Zustandes, ohne alle bestimmende oder mitbestimmende Kraft (§ 98, 1 M). Versuchung in diesem Sinn aner-

1) Ullmann, Die Sündlosigkeit Jesu [7] 1863 S. 115.

kennen heißt aber doch wohl ihre Wirklichkeit aufheben. Und so erklärt Schleiermacher in der Tat, daß es ihm unmöglich sei, an die psychologische und historische Wahrscheinlichkeit der Versuchungsgeschichte zu glauben[1]). Im „Leben Jesu" wie in den Predigten[2]) nimmt er ihr jede persönliche Bedeutung und sucht sie vielmehr — nicht ohne den Text zu verwunden — als eine ursprüngliche Parabel an die Jünger zu verstehen. Denn als Spiegelbild innerer Kämpfe gedacht, läßt sie nach seiner Auffassung „keinen Glauben an Christum mehr zu" (Leben Jesu S. 160). Dasselbe wiederholt sich in der Gethsemane-Perikope (ebenda S. 423) und in der Deutung des Ausrufs: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Dieser Notschrei wäre als Ausdruck des Selbstbewußtseins Jesu erst recht unerträglich: denn „das Einssein mit dem Vater kann niemals aufgehoben sein, hier aber wäre es aufgehoben"[3]). Jesus betet den 22. Psalm, mit seiner düsteren Introduktion und seinem jubelnden Finale, die Anfangsworte mit weithin vernehmlicher Stimme, das Uebrige still für sich.

Gesetzt, daß Schleiermacher mit seiner Auslegung den viel umstrittenen Sinn der Stelle richtig getroffen hat, so ist er doch in der psychologischen Forderung einer völligen Kampflosigkeit entschieden zu weit gegangen. Es geht nicht an, die Versuchungsgeschichte und den Kampf in Gethsemane so beiläufig zu behandeln, wie Schleiermacher es wünscht. Die Quellen reden eine zu deutliche Sprache. Hebr. 4, 15 ist nicht umsonst geschrieben. Versuchungen sind vielfach an Jesus herangetreten, in den Wünschen seiner Brüder Joh. 7, 3 ff., in den Einflüsterungen des Petrus Mt. 16, 22, in den Huldigungen des Volkes mit ihrem politischen Hintergrund (Joh. 6, 15 und der Einzug in Jerusalem). Ja war nicht das eingewurzelte Messiasideal die allerstärkste Versuchung für ihn? Jesus wußte wohl, warum er nicht „gut" genannt werden wollte in jenem eminenten Sinne

---

1) Siehe die Anm. zu § 98, 1 M.

2) Jesu Versuchung in „Anwendung auf unser aller Zustand". Pr. IV S. 428 ff.

3) Leben Jesu S. 451. Vgl. Gl.[2] II S. 154. Anm. 1. Ebenso äußert sich Schleiermacher in einer Predigt über Mt. 27, 46. Pr. II S. 399 ff.

des Wortes Mk. 10, 18, der Gott allein eignet. Er fühlte sich nicht so jenseits von Gut und Böse, wie Schleiermacher uns glauben machen will: dankt er doch noch bei dem letzten Zusammensein den Jüngern dafür, daß sie in seinen „Versuchungen" zu ihm gehalten haben Lk. 22, 28.

So der geschichtliche Befund. Es wäre aber auch grundsätzlich zu fragen, ob Schleiermacher wohl daran getan hat, das Affektvolle und die seelischen Konflikte aus dem Bilde Jesu nach Möglichkeit zu tilgen. Steht Jesus nicht ungleich lebendiger vor uns mit diesen Zügen als ohne sie? Sind es nicht vielfach gerade die Höhepunkte seines Lebens, in denen das Affektvolle zum Durchbruch kommt? Rückt Jesus uns nicht unendlich viel näher, wenn wir uns sagen dürfen, auch er habe es an sich erfahren, daß „ein Mensch sein heißt ein Kämpfer sein"? Erst unter dieser Voraussetzung erschließt sich uns ganz die sittliche Hoheit Jesu in ihrer Ehrfurcht gebietenden Größe[1]). Wir wollen daran erinnert sein, wie sauer es ihm geworden ist.

. . . Daß mir nie komme aus dem Sinn,
Wieviel es dich gekostet,
Daß ich erlöset bin.

Dem Glauben droht hier keine Gefahr. Hat doch schon Schleiermacher mit Recht betont, daß diese Züge offenbar niemanden an Jesu „irre machten"[2]), der einmal von ihm ergriffen war. Die Sündlosigkeit Jesu, wie der christliche Glaube sie fordert, ist hinreichend bestimmt, wenn wir mit Schleiermacher ein Doppeltes festhalten: 1) dieses, daß innere Erregungen und seelische Konflikte in keinem Augenblick seines Lebens die „Stetigkeit" seines Gottesbewußtseins ganz unterbrechen konnten; 2) was damit zusammenhängt, daß sie ihn nie so weit beherrschen konnten,

1) Der Mensch kann sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moralischen Gesinnung ist, machen, als wenn er sie mit Hindernissen ringend und unter den größtmöglichen Anfechtungen dennoch überwindend sich vorstellt. So Kant, Rel. innerh. d. G. d. bl. V.[2] S. 75.

2) § 99 Zusatz. So auch in der Predigt über Hebr. 4, 15 Pr. III S. 441 ff.

daß sich ein Schuldgefühl in ihm geregt hätte oder auch nur, was wir Gewissen nennen.

Schleiermachers strengere Haltung erklärt sich aus der ihm eigentümlichen Bevorzugung des Johannes-Evangeliums. Er hat sich von Jugend auf am liebsten an den „Mystischen unter den Vieren" gehalten. (Weihnachtsfeier S. 63.) Sein Glaube lebt in dem johanneischen Christusbilde, in dem die Strahlen des Göttlichen am hellsten aufleuchten. Wie er schon in den „Reden" sich zu den entschiedenen „Freunden und Verehrern des johanneischen Gottessohnes" rechnet[1]), so tritt er im „Leben Jesu" aufs wärmste ein für die Echtheit und Ueberlegenheit des Johannesevangeliums, das sich „überall als ein von einem unmittelbaren Augenzeugen herrührendes darstellt" (S. 181. Vgl. 40—44)[2]). Nicht nur, daß er den Aufriß des Lebens Jesu wesentlich nach Johannes bestimmt[3]): auch der Inhalt seiner Verkündigung wird im Stil des Johannes entwickelt; denn „was Johannes uns als Inhalt der Reden Christi gibt, ist auch wirklich Christi Rede gewesen, und wir haben nicht Ursache zu glauben, daß Johannes von dem Seinigen hinzugetan hat"[4]). Weil Schleiermacher sich die ganze Gemütsstimmung Christi nicht anders denken kann, als sie sich bei Johannes darstellt (S. 451), so wird es ihm auch nicht sonderlich schwer, über die Versuchungsgeschichte und Gethsemane hinwegzugleiten: Johannes kennt ja die Versuchungsgeschichte überhaupt nicht und an die Stelle von

1) Anm. 14 zur 5. Rede, ed. Pünjer S. 297 f.

2) Vgl. auch Schleiermachers Einleitung in das N. T. W.W. I 8 S. 315 bis 340, wo die Bretschneiderschen Einwürfe gegen die Echtheit (probabilia de evangelii et epistolarum Joannis Apostoli indole et origine, eruditorum iudiciis modeste subiecit Lips. 1820) einer ebenso maßvollen, wie entschiedenen Kritik unterzogen werden.

3) Wirksamkeit abwechselnd in Judäa und Galiläa S. 182 f. Verknüpfung der Katastrophe mit der Lazarus-Erweckung S. 388 ff. Auch die Chronologie des Johannes scheint stillschweigend anerkannt zu sein, wiewohl Schleiermacher, so weit ich sehe, diese Frage nirgends abschließend beantwortet. Ueber die vorläufige Bemerkung S. 42 f. kommt er nicht hinaus. Auch S. 195—203 „Ueber die Zeitausfüllung" schweigt zu diesem Punkte.

4) S. 280. Vgl. S. 252. 255 f. 274—280.

Gethsemane sind (die flüchtige Andeutung 12, 27 ausgenommen) die Abschiedsreden, Joh. 14 ff. getreten.

Das Johannesevangelium ist auch das einzige, das die Frage der Irrtumslosigkeit Jesu im Sinne Schleiermachers beantwortet. Hier weiß Jesus von Anfang an, wer an ihn glauben wird und wer nicht. Er kennt den Verräter von der ersten Stunde 6, 64. Die Synoptiker erzählen nichts davon. Sie haben im Gegenteil manches überliefert, was die Irrtumslosigkeit Jesu zu gefährden scheint[1]).

3. Versuch einer dogmengeschichtlichen Würdigung.

Wenn man sich in der Dogmengeschichte umsieht, so kommt man zu dem schon angedeuteten Ergebnis, daß Schleiermachers Lehre von der Sündlosigkeit Jesu gerade in ihrem Grundgefüge hellenischer Geistesart entspricht. Die wichtigsten Motive seines Denkens sind schon bei den Griechen vorgebildet.

Die Sündlosigkeit Jesu ist frühzeitig ein Gegenstand des dogmatischen Interesses geworden[2]). Es haben sich allmählich

1) Nach herkömmlicher Auffassung hat Jesus sich geirrt 1) in dem Feigenbaum, bei dem er Früchte suchte und keine fand, 2) darin, daß er die Jona-Geschichte als eine wahre Begebenheit auffaßte, 3) darin, daß er David als den wirklichen Urheber des 110. Psalmes voraussetzt, 4) im Termin seiner Wiederkunft. Unter diesen vier Punkten hat freilich nur der letzte eine tiefere Bedeutung. Vgl. J. Schwartzkopff: Konnte Jesus irren? 1896. Die Irrtumslosigkeit Jesu Christi 1897.

2) Die Geschichte des Dogmas von der Sündlosigkeit Jesu beginnt mit Tertullian und Clemens. — Tertullian: Soli enim dei filio servabatur sine delicto manere (de praescr. haereticorum 3 ed. Oehler S. 550). Ipse dominus nullius paenitentiae debitor tinctus est (de baptismo 12 Oehler S. 348). In Christo sine peccato habetur, quae in homine sine peccato non habebatur (de carne Christi 16 Oehler S. 915). Solus enim deus sine peccato, et solus homo sine peccato Christus, quia et deus Christus (de anima 41 Oehler S. 1056). Die beiden ersten Sätze sind in der Zeit zwischen 198 und 202, die beiden letzten in den Jahren 208—213 geschrieben (Harnack, Chronologie II S. 295 f.) — Clemens im Pädagog (nach 210. Chr. II S. 11): μόνος γὰρ ἀναμάρτητος αὐτὸς ὁ λόγος III 12, 93, 3. ed. Stählin S. 287. Vgl. dazu Loofs, Leitfaden[4] 1906 S. 168 ff. — Ullmann (Sündlosigkeit Jesu[7] S. 204 Anm. 1) nennt als ersten Zeugen für ἀναμάρτητος Hippolyt. Er denkt dabei augenscheinlich an den Satz γέγονεν οὖν

zwei Auffassungsweisen herausgebildet, als deren bedeutendste Vertreter man Origenes und Apollinaris bezeichnen kann. Origenes hat nach dem Vorgang des Clemens den ästhetischen Typus der Sündlosigkeit Jesu ausgeprägt. Wenn Clemens noch mehr die erhabene Ruhe des Stoikers an Jesu bewundert[1]), so versenkt Origenes sich ganz in die heitere Gottinnigkeit seines Wesens, die jedes Sündigen unmöglich macht: ita elegit diligere iustitiam, ut pro immensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhaereret, ita ut propositi firmitas et affectus immensitas et dilectionis inexstinguibilis calor omnem sensum conversionis atque commutationis abscinderet, et quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu (effectu?) iam versum sit in naturam (de princ. II 6, 5 Lommatzsch XXI S. 192 f.). Apollinaris hinwiederum hat in dogmengeschichtlich entscheidender Weise die Sündlosigkeit Jesu ausschließlich aus dem Quell des Göttlichen abgeleitet. Er lehrte zuerst, daß in dem geschichtlichen Jesus der Logos an die Stelle der menschlichen ψυχή getreten sei. Später änderte er seine Ansicht dahin, daß er erklärte, in Jesu habe der göttliche Logos die Funktionen des menschlichen νοῦς übernommen. In dieser Form ist der Apollinarismus geschichtlich besonders wirksam geworden.

Schleiermacher hat den origenistischen Typus mit dem des Apollinaris zu verschmelzen gesucht. Wie er die Sündlosigkeit Jesu auf der einen Seite als das Wunderwerk einer durch und durch harmonischen Lebensführung, als ein „sittliches Natur=

ἀληθῶς... ἄνθρωπος ἀναμάρτητος aus der Schrift κατὰ Βήρωνος καὶ Ἥλικος περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως Migne X S. 832 C. Diese Schrift ist jedoch eine ganz späte Fälschung, die den Areopagiten voraussetzt (Harnack, Altchr. Literaturgeschichte I S. 644. Chron. II S. 255 Anm. 3). Zeugnisse aus späteren Kirchenvätern findet man bei Suicer, Thesaurus eccl. e patr. Graecis 1682 I S. 207, 287 f. — Symbolisch fixiert wurde das Dogma von der Sündlosigkeit bekanntlich zuerst im Chalcedonense: κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας.

1) αὐτὸς δὲ ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν, εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικὸν οὔτε ἡδονὴ οὔτε λύπη strom. VI 9, 71 Stählin S. 467; ἀνεπιθύμητος ἐξ ἀρχῆς ὁ κύριος Strom. VII 12 Migne IX S. 500 C.

werden des Uebernatürlichen" (§ 88, 4) versteht, so beruft er sich andrerseits auf einen schöpferischen göttlichen Akt, in welchem sich als einem „absolut größten der Begriff des Menschen als Subjekt des Gottesbewußtseins vollendet" (§ 93, 3 cf. S. 402 Anm. 1). Freilich darin scheidet sich Schleiermacher von Apollinaris, daß er im Zusammenhang dieser Konzeption mit Athanasius[1]) die Sünde aus dem Begriff des Menschen ausschließt, während Apollinaris davon ausging: ὅπου τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία (Pseudo-Athanasius c. Apoll. II 1, Migne XXVI S. 1096 B). Aber in der Hauptsache bleibt der Einklang doch bestehen, wie denn Schleiermacher auch in der Vernachlässigung des ethischen Verständnisses eigentümlich an die Griechen erinnert.

Es liegt uns noch ob, einem Irrtum vorzubeugen, der gerade dem aufmerksamen Leser Schleiermachers leicht begegnen kann. In dem zweiten Sendschreiben an Lücke (S. 624) hat Schleiermacher selbst dem Heidelberger Katechismus einen starken Einfluß auf die Gestaltung seiner Christologie zugesprochen[2]). Man sollte darnach bestimmt erwarten, daß er dem reformierten Typus nahesteht. Das trifft aber, wie sehr es von andern Teilen der Glaubenslehre gelten mag[3]), weder zu auf die Christologie im allgemeinen, noch auf die Lehre von der Sündlosigkeit Jesu im besonderen. Von den altreformierten Dogmatikern hat Schleier-

1) πολλοὶ ἅγιοι γεγόνασι καὶ καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας or. c. Arianos III 33, unter Berufung auf Jer. 1, 5. Lk. 1, 44 und namentlich Rm. 5, 14. Migne XXVI S. 393 A.

2) „Der Heidelberger Katechismus, der so unmittelbar von dem christlichen Grundgefühl ausgeht, hat mich zu fest gehalten in den Banden seiner 15. Frage und was folgt"! Die 15. Frage lautet bekanntlich: Was müssen wir denn für einen Mittler und Erlöser suchen? Und die Antwort: Einen solchen, der ein wahrer und gerechter Mensch und doch stärker, denn alle Kreaturen, das ist, zugleich wahrer Gott sei.

3) A. Schweizer, Die Glaubenslehre der ev.-reformierten Kirche I. 1844. Vorrede S. XVIII: Hängt doch fast alles, was Schleiermacher fördernd getan hat, mit dem Geiste der reformierten Kirche innig zusammen, so daß ihm anderes, wie die Christologie, vielleicht nur darum mißlungen ist, weil er es mehr den ersten neueren frommen Erscheinungen in der lutherischen Kirche, als dem reformierten Geiste abgewonnen hat. Vgl. auch II S. 337.

macher nur die enge Verbindung der Irrtumslosigkeit mit der Sündlosigkeit[1]). Ganz unreformiert ist das Absehen von dem Versuchungsgedanken. Calvin legt gerade hierauf Gewicht, und wenn er auch ausdrücklich lehrt: Christus immunis est ab omni labe, quia sanctificatus est a spiritu (inst. II 13, 4), so fügt er doch alsbald hinzu: Luctari oportuit, ut erigeret qui prostrati iacebant (II 16, 12). Ebenso die altreformierten Dogmatiker, z. B. Maresius: de facto numquam peccavit, tentatus quidem. Nec tamen Christi impeccabilitas afuit libero eius arbitrio, quod non necessario requirit facultatem peccandi[2]).

Der Gedanke der wesentlichen Unsündlichkeit ist vielmehr im Luthertum zur Geltung gekommen. Christus nec umquam peccavit nec peccare etiam potuit (Scherzer). Wenn Quenstedt lehrt: ἀναμαρτησίαν dico inhaesivam, non imputativam[3]), so antezipiert er geradezu den Schleiermacherschen Zentralgedanken. Der lutherische Typus kommt in Schleiermachers Lehre von der Sündlosigkeit Jesu viel reiner und ungetrübter zur Darstellung, als der reformierte, der sich nur in einigen Nebenlinien erhalten hat.

1) Schweizer, a. a. O. S. 332.

2) ibid. S. 331.

3) Die Stellen bei H. Schmidt: Die Dogmatik der ev. lutherischen Kirche[6] 1876 S. 221. Vgl. K. Hase: Hutterus redivivus[12] 1883 S. 193 Anm. 10. Wir fügen den von beiden beigebrachten Belegen noch hinzu: Joh. Gerhard loci (ed. Preuß 1863). I S. 485: peccatum, cuius ne minima quidem labes in ipso locum habuit.

Bedenken gegen die Termini „Apologetik“ und „christliche Weltanschauung“.

Von

Prof. D. Martin Rade, Marburg a. L.

1.

Als jüngst in Leipzig der Privatdozent Lic. Dr. A. W. Hunzinger mit dem Lehrauftrag für Apologetik zum Extraordinarius befördert wurde, erregte dieser Lehrauftrag in merkwürdiger Lebhaftigkeit das Interesse eines Teils der kirchlichen Presse und löste warme Dankbezeugungen für die sächsische Regierung aus. „Einem dringenden Bedürfnis des kirchlichen Lebens“ war das Dresdener Kultusministerium entgegengekommen. „Die Kirche braucht ständige Stellen, wo planmäßig unterrichtet wird und jeder junge Theologe einen vollständigen Einblick in die apologetischen Aufgaben und Probleme der Gegenwart erhalten kann. Hierzu ist aber die Aufnahme der Apologetik in den Kreis des akademischen Betriebes der zweckmäßigste Weg.“ So „Der alte Glaube“ Nr. 41 d. J., der mit dem Wunsche schließt, „daß das gegebene Vorbild emsige Nachahmung in andern Ländern finde.“

Mein von der preußischen Regierung mir anvertrauter Lehrauftrag lautet auch auf Apologetik. Es ist mir nie der Gedanke gekommen, daß mir damit etwas Besonderes widerfahren sei und daß diese Formulierung ein besondres Verdienst meiner auftraggebenden Staatsbehörde bedeute. Tatsächlich wird der gleiche

Lehrauftrag schon öfter erteilt worden sein, wie denn Vorlesungen über Apologetik oder Vorlesungen apologetischen Inhalts an deutsch-evangelischen Fakultäten überall in Uebung sind. Mit den Vorlesungen über Apologetik, die ich zweimal gehalten habe, ist es mir nun aber so ergangen, daß sich meiner ein wachsender Widerwille gegen das Stigma dieses Titels und mithin auch gegen die Formulierung meines Lehrauftrags bemächtigt hat. Ich werde ein Kolleg unter diesem Titel nicht mehr ankündigen. Dennoch bleibt mir die Fülle von Themen, die man unter diesem Titel zusammenzufassen pflegt oder zusammenfassen darf, von höchstem Interesse. Und somit richtet sich mein Widerwille nicht gegen die Sache, den Stoff, die Aufgabe, sondern eben gegen die Formulierung der Aufgabe. Wie ich meine, mit Recht. Denn das Kunstwort „Apologetik“ als Formulierung der Aufgabe einer wissenschaftlichen Disziplin drückt dieser den Stempel einer Tendenz auf, die ihren Charakter als Wissenschaft verdächtig macht. Nun kann die Disziplin trotz ihres verdächtigen Titels echt wissenschaftlich betrieben werden. Aber man soll seine Wissenschaft nicht unnötig dem Verdacht aussetzen, daß sie das Gegenteil von Wissenschaft sei.

Inzwischen ist von dem Leipziger Apologeten selbst eine Schrift erschienen, die ich mit begreiflicher Spannung zur Hand nahm: Zur apologetischen Aufgabe der evangelischen Kirche in der Gegenwart, von Lic. Dr. A. W. Hunzinger, a.o. Professor der Theologie in Leipzig (Leipzig, Deichert 1907). Sie enthält zwei Vorträge mit Thesen. Zünftige Auseinandersetzung darf man darin nicht suchen. Aber sie ist eine höchst erfreuliche Erscheinung. Ich bin in dem Sachlichen fast immer und überall mit dem Verfasser einig. Ich habe auch wider das, was als praktische Apologetik gefordert und beschrieben wird, nichts einzuwenden. Als Disziplin der Praktischen Theologie hat ja längst neben Andern Steude, der so früh verstorbene Herausgeber vom „Beweis des Glaubens“, die Apologetik vertreten. Aber Hunzinger hat mich nicht davon überzeugen können, daß „theoretische“ oder „wissenschaftliche Apologetik“ etwas andres als ein Nonsens ist, eine contradictio in

adiecto. Und gerade weil ich in der ganzen Art, wie er seine theoretische Arbeit meint und anfaßt, so tief mit ihm übereinstimme, hoffe ich ihn davon zu überzeugen, daß er das drinnen und draußen irreführende Schlagwort „Apologetik“ für die prinzipielle Aufgabe besser fallen läßt. Zum mindesten kann ich ihm sagen, daß er meinen Standpunkt in dieser Frage, der doch nicht nur der meinige ist, in seinen Ausführungen nicht mit berücksichtigt hat. Denn wenn er S. 21 und 72 von einer „skeptischen“ Ablehnung aller Apologetik zu berichten weiß, die wiederum er ablehnt, so wird er leicht erkennen, daß von Skepsis auf meiner Seite keine Spur vorhanden ist. Was Hunzinger in diesem Zusammenhang S. 21 schildert, darin kann ich überhaupt nur eine Karikatur erkennen: so meint es doch kein ernst zu nehmender Theologe; was in diesen Kreisen gemeint wird, bringt Hunzinger S. 30 selber vortrefflich zur Geltung.

Mein Widerspruch richtet sich also schlechterdings nicht gegen Geist und Gehalt des Schriftchens, dessen Lektüre ich im Folgenden voraussetze und herzlich empfehle, sondern gegen den Terminus „Apologetik“ und die schlechte Beleuchtung, in die damit der Absicht zuwider die „zu verteidigende“ Sache gestellt wird, sowie gegen den innern Schaden, den bei Durchführung des so einzig hervorgehobenen Gesichtspunktes diese selbe Sache leiden muß. Ich werde aber meine Ansicht nicht begründen können, ohne zugleich gegen den Terminus „christliche Weltanschauung“ grundsätzliche Bedenken zu äußern, den Hunzinger wie selbstverständlich einführt und der den in der Losung „Apologetik“ enthaltenen Irrtum tatsächlich mit verschuldet. Aber vielleicht wird man gegen eine Verhandlung über diese Termini einwenden, daß bei solchen terminologischen Zwistigkeiten nichts herauskomme? Daß es richtiger sei, ob auch unter schiefem Titel, frisch an die Gegenstände zu gehn und so die Erkenntnis selber zu fördern? Da kann ich nur erwidern, daß ich von der geringen Verdienstlichkeit terminologischer und methodologischer Untersuchungen völlig durchdrungen bin und jede *schöpferische* Leistung, „treu dem Zweck auch auf dem schiefen Wege“, sehr wohl in ihrem Vorzuge zu schätzen weiß. Aber ich hoffe doch den Nachweis führen zu können, daß die

Gefahr, über einer trügerischen Losung des Zwecks zu fehlen, groß ist, wie denn auch tatsächlich durch „Apologetik“ der christlichen Religion unausgesetzt viel Schaden geschieht: vgl. a. a. O. S. 57 f.

2.

Ich will den Leser nicht lange damit verweilen, daß für das heutige Empfinden wissenschaftlich tätiger oder auch nur wissenschaftlich angefaßter Geister die Losung „Apologetik“ an und für sich schlechthin abstoßend wirken muß. Die Erwägung ist zu trivial, als daß man ihr an diesem Orte viel Raum gönnen dürfte. Heute, wo alle möglichen Kulturfaktoren auf Anerkennung und Geltung drängen, frischen Lebens und fröhlicher Leistungen voll, brandmarken wir frei und öffentlich das Christentum als eine Sache, die sich im Verteidigungszustande befinde. Das ist ja so für viele, und daher haben „apologetische“ Vorträge und Traktate ihr Publikum. Auf diese Lage soll und muß die Praktische Theologie am rechten Orte in der rechten Weise Rücksicht nehmen. Aber schafft oder fordert man in der Rechtswissenschaft eine *theoretische* Disziplin „Apologetik“, weil Jus und Juristerei von heute durch die verschiedensten Mächte hart in Frage gestellt werden? Tut man derartiges etwa in der medizinischen Fakultät, obwohl die heutige Staatsmedizin in ihrer Geltung bei Ungebildeten und Gebildeten geradezu unterwühlt wird? Gibt es überhaupt einen älteren Kulturfaktor, dem nicht die moderne Entwickelung starke Umwälzungen oder, wenn die nicht gewährt werden, tötliche Kritik bringt — und hat auch nur ein einziger den Mangel an Würde und Vertrauen, daß er sich deshalb mit dem Leibschutz einer „theoretischen Apologetik“ umgäbe? Man dient dem Recht, der Gesundheit, der Wahrheit nach bestem Wissen und Gewissen, verbessert seine Methoden und glaubt an die Ewigkeit des Gutes, dem man lebt. Nur wir Vertreter der Religion, d. i. des ewigen Lebens selber, vergraben wie der Mann im Gleichnis unser Pfund voll Angst, wir möchten es verlieren, in dem Ameisenhaufen einer vermeintlich verteidigenden Extrawissenschaft. Die katholische Theologie voran; ihre

Apologetik nötigt uns durch Scharfsinn und Massenhaftigkeit Bewunderung ab. Bei uns Protestanten will diese Kunst nicht so gedeihen: weshalb erwartet man dann viel von ihr? weshalb frischt man sie immer wieder neu auf und preist sie als conditio sine qua non für den Anbruch einer neuen Blütezeit des Glaubens? Was dem Recht, der Gesundheit, der profanen Wahrheit und Wirklichkeit zugetraut wird, daß sie sich bei schlicht sachlicher und gründlicher Behandlung immer wieder von selbst durchsetzen, sollte man dies nicht auch der Religion zutrauen dürfen? Ja, wenn sie etwas wert ist, zutrauen müssen? Kurz, wir sollen aufhören, unser Gut vor den andern Habenden zu diskreditieren, indem wir bis in die Vorlesungsverzeichnisse der Universitäten hinein laut schreien: es ist in Gefahr! wir müssen Apologetik treiben!

In der Tat kann der apologetische Gesichtspunkt nur da so stark hervortreten, wo der gegenwärtige religiöse Besitz vor dem, was einst als Religion auf Erden vorhanden war, verblaßte. Da freilich muß dem der Religion Zugetanen angst und bange werden. Indem man aber so einem Gefühl heutiger Leere nachgibt, vergißt man, daß in Sachen der Religion nur die Vergangenheit Wert hat und lebt, die zugleich Gegenwart ist, immer neu erlebt wird. Es muß also der, den jene Bangigkeit überkommt, all sein Sinnen auf die Frage richten: Wie kann man die Bedingungen für ein neues und reicheres religiöses Erlebnis schaffen? Das fragen auch unsere Apologeten. Aber sie vergreifen sich in der Antwort, wenn sie meinen, zuerst — das depositum fidei verteidigen zu müssen, dann werde für den Glauben Platz werden. Das ist katholisch gedacht. Nein, man weckt nicht Glauben, indem man ihn zum Gegenstand wissenschaftlicher Verteidigung herabsetzt.

Auch Hunzinger will in der Apologetik den Angriff pflegen (S. 26 ff.). Warum dann dies nicht tapfer in den Vordergrund stellen? Warum dann nicht lieber „Epicheiretik“ oder „Epiplektik“? „die Kunst anzugreifen“? Da ist doch das Odium, als kämpfe man für eine morsche Sache, vermieden. Und wenn diese Ausdrücke zu fremd sind (der erste hatte auch bei den grie-

chischen Rhetoren eine andre Bedeutung, nämlich „die Kunst, Schlußfolgerungen zu ziehen"): der Titel Polemik ist ja frei geworden! „Kriegskunst"! Wirklich, ich will lieber im Namen des Christentums und der christlichen Theologie über Kriegskunst oder Kriegswissenschaft lesen, als über Verteidigungskunst. Aber ich möchte auch diesen Titel lieber der Praktischen Theologie überlassen, er schmiegt sich ihrem Interesse besser an.

Daß man den Titel Polemik hat fallen lassen, und wie, ist sehr lehrreich. Man schämte sich seiner und sprach lieber von „Symbolik" und nunmehr von „vergleichender Konfessionskunde". Schämen wir uns weiter! Lassen wir auch die Rede von Apologetik fahren und sagen statt dessen „vergleichende" — ja was dann? Nun, weshalb nicht „Religionskunde"? Vergleichende Wissenschaft von den Religionen, und von dem, was an Stelle der Religion treten, sie verdrängen möchte! Vergleichende Weltanschauungskunde! Sehen wir näher zu.

S. 50 (vgl. auch 23) bei Hunzinger begegnet uns eine Art Definition der Apologetik als Wissenschaft. Es heißt dort: „Es handelt sich um nichts Geringes, um eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der modernen Naturwissenschaft, Geschichtswissenschaft und Philosophie. Die theoretische Apologetik ist die Wissenschaft von dieser Auseinandersetzung." Vortrefflich. Zwar vermisse ich viel. Ich vermisse unter den Faktoren, mit denen die Auseinandersetzung stattfinden soll, die Kunst und die Politik, in die ich das Wirtschaftsleben mit einschließe. Ich vermisse aber vor allem die andern Religionen, die lebenskräftigen, historischen, sofern sie irgend mit dem Christentum im Kampfe liegen, und die modernen Ersatzreligionen, die heut auf altchristlichem Boden emporschießen wie die Pilze. Von der Apologetik wider andere Religionen redet Hunzinger, wenn mir nicht ein beiläufiger Hinweis entgangen ist, in seiner Broschüre überhaupt nicht. Aber diese Desiderien sind Nebensache. Denn Hunzinger wird sofort bereit sein, all diese Erweiterung der Feindesschar, wider die seine Apologetik das Christentum verteidigen soll, anzuerkennen. Mir liegt an der Definition. Und die definiert etwas ganz Rich-

tiges und Notwendiges auf völlig zutreffende Weise. Wenigstens empfindet und beurteilt jeder als zutreffend, was sich mit seinen eigenen Gedanken deckt. „Die theoretische Apologetik ist die Wissenschaft von dieser Auseinandersetzung.“ Ganz ähnlich habe ich in meinen Vorlesungen Apologetik beschrieben als „die Wissenschaft der theoretischen Auseinandersetzung des Christentums mit den konkurrierenden Lebensmächten“. Als konkurrierende Lebensmächte oder als geistige Konkurrenzmächte habe ich all die Faktoren zusammengefaßt, die ich oben mit Hunzinger und über ihn hinaus aufzählte.

Alle Wichtigkeit aber steckt nun in dem uns beiden gemeinsamen Ausdruck „Auseinandersetzung“. Darin liegt, daß eine solche Wissenschaft möglich und erlaubt ist. Würden wir definieren „Verteidigung“, so wäre sie unerlaubt und unmöglich. Daß aber Hunzinger und ich uns in jenem entscheidenden Ausdruck treffen, das haben wir entweder aus dem Zwang der Sache heraus, oder von Schleiermacher. Schleiermacher in seiner unvergleichlichen „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ hat bekanntlich uns als ersten Teil der Theologie eine „philosophische Theologie“ beschrieben, die ihm in „Apologetik“ und „Polemik“ zerfällt. Lassen wir aus Raumrücksichten alles Nähere bei Seite (nichts davon ist uninteressant, alles ist lehrreich), so handelt es sich für Schleiermacher bei der „philosophischen Theologie“ um eine „Prinzipienlehre vom Wesen des Christentums“. Er will sich nicht mit einer empirischen Auffassung des Christentums begnügen, sondern 1. „das Wesen desselben in seinem Gegensatz gegen andere Glaubensweisen und Kirchen“ feststellen (d. i. der zweite Teil meiner „Apologetik“: „Das Christentum und die übrigen konkurrierenden Religionen“), und 2. „das Wesen der Frömmigkeit und der frommen Gemeinschaften im Zusammenhang mit den übrigen Tätigkeiten des menschlichen Geistes verstehen“ (dem entspricht der erste Teil meiner „Apologetik“: „Die Religion und die andern konkurrierenden Geistesmächte“). Bei jedem Schritt und Tritt, den wir zur Ausgestaltung und Durchführung einer solchen Disziplin tun, verteidigen wir nicht, sondern setzen uns auseinander.

Das heißt, wir wissen als Männer der Wissenschaft keineswegs im voraus, was bei solcher Untersuchung und Vergleichung der Größen, die sich begegnen und bedrängen, herauskommen wird. Als Christen hoffen wir zwar, daß in einem solchen Prozeß bei offenster Konfrontierung mit den andern Parteien und redlichstem Gericht das Christentum gut abschneiden wird, aber als Theologen wissen wir das nicht im voraus, sondern harren mit Spannung des Ergebnisses.

Diese Fassung der Aufgabe zeitigt die entsprechenden Methoden. Alles Advokatorische fällt weg, ja sogar die Versuchung dazu. Ein Beispiel. Hat man es mit der exakten Naturwissenschaft zu tun, so späht man gar nicht zuerst nach den Schwächen des Gegners (Hunzinger S. 46: „Vorbedingung [für die Apologetik] ist ein scharfes und sicheres Auge für die Angriffsmethode und Deckungsschwächen des Gegners“); man ist gar nicht darauf bedacht, ihm die Grenzen seiner Ausdehnung möglichst eng zu stecken, z. B. die Herrschaft des bloß mechanischen Naturgesetzes möglichst zu beschneiden (unter der Firma S. 10: „die Alleinherrschaft des bloß mechanischen Naturgesetzes“ „problematisch“ zu machen). Was problematisch bleibt, ist ja eben die Ausdehnung der Herrschaft der mechanischen Gesetzlichkeit, d. h. des rein kausalen Naturzusammenhangs. Aber in der Auseinandersetzung, wie wir sie doch beide, Hunzinger und ich, im Grunde meinen und führen, werden wir der mechanischen Naturbetrachtung geradezu Luft machen müssen; wir werden sagen müssen, daß ihr von keiner Seite, auch von Seiten der Religion nicht, künstliche Schranken gesetzt werden dürfen; wir werden begreifen und unsern Mitchristen begreiflich machen, daß jeder Fortschritt der modernen Naturbeherrschung darauf beruht, daß die mathematisch-mechanische Behandlung der Dinge ihr Reich immer ausbreitet — bis ins Unendliche der Erscheinungswelt; daß es zum Leben dieser Wissenschaft gehört, dafür keine Schranken zu denken, die nicht aus der harten Erfahrung selbst sich ergeben; daß es trotz Kant ihr nicht verwehrt werden darf, davon zu träumen, es könne ihr noch gelingen, einen Grashalm, ja den Menschen selbst aus rein mechanischer Kausalität heraus zu begreifen (vgl.

Urteilskraft Reclam S. 286) — ich sage davon zu träumen, es zu hoffen, die höchste Anspannung des Geistes und der Kräfte darauf zu richten: widerlegt, als unmöglich erwiesen kann ein solches Trachten doch nach der Art dieser Wissenschaft nur werden durch das vergebliche Experiment, niemals aber kann und wird sie sich durch ein (apologetisches) Ignorabitis Halt gebieten lassen. Kurz, indem wir jenen Prozeß der Auseinandersetzung redlich führen, werden wir überall beide Parteien zu Worte kommen lassen, und gerade als Theologen, als geborene und geschworene Vertreter des Christentums, mit besonderem Ernst und besonderer Vorliebe darauf achten, daß dem Gegner kein Unrecht geschehe, sondern daß von seinem rein und richtig verstandenen Wesen sich nun auch das Wesen des Christentums rein und richtig abhebe.

In specie Darwin. Wenn Driesch Darwins spottet und Dennert „vom Sterbebette des Darwinismus" erzählt, so mögen sie das als Naturforscher tun; was an ihrer Kritik zu viel ist, werden die Fachleute zurückweisen; unantastbare Autoritäten gibt es in der Wissenschaft nicht. Wenn aber die Theologen sich schleunigst kritiklos solcher Kritik bemächtigen und mit diesem Fündlein das nach „Apologie" hungrige Publikum speisen, so kann nichts Gutes dabei herauskommen. Darwin bleibt doch der bahnbrechende Held und seine Wirkung unabsehbar; irrte er in vielem, das Ziel, das er gesteckt hat, wird das Ziel künftiger Naturforschung bleiben, so gewiß es der naturwissenschaftlichen Sonderaufgabe als solcher entspricht. Unsre Apologeten sammeln Dikta gegen Darwin, wie Janssen gegen Luther und wie der Deutsche Monisten-Bund gegen das Christentum. Gefällt uns diese Methode nicht, wenn sie wider uns und unsere Ideale angewandt wird, so sollen wir daran inne werden, wie wenig es uns ansteht sie zu üben: diese Art der Zeugenvernehmung, des Zuschlagens der Autorität an den übelwollendsten Kritiker unsers Gegners, diese parteiische Handhabung des Wahrscheinlichkeitsbeweises u. s. w. Es steht uns nicht an und schädigt unsere Sache. Christen sollen und können im Streit der Geister Gerechtigkeit üben.

Solche Gerechtigkeit will ja auch Hunzinger. Das zeigt er an vielen Stellen, das atmet sein ganzes Buch. Aber wie soll sie unter der Last des alten Titels möglich sein? Ist es nicht Kraftverschwendung, daß man von diesem immer abstrahieren muß? Und hat die Kraft dazu der schlichte Leser und Hörer „apologetischer" Leistungen, der nicht auf der wissenschaftlichen Höhe des Verfassers steht?

Ich mache mich anheischig, das Wort „Apologetik" mit seiner ganzen Verwandtschaft überall in Hunzingers Schrift, wo es nicht historisch gemeint ist, durch ein anderes zu ersetzen, nicht zum Schaden der Sache, sondern zum Gewinn. Die Ersatzwörter werden sein: Theologie, Dogmatik, Ethik, auch Philosophie, Metaphysik, Spekulation, auch Glaube. Und wenn wir nun einen besseren Namen für die besondre Disziplin suchen, die Hunzinger am Herzen liegt, und die man aus taktisch-praktischen Gründen sehr wohl ausscheiden kann, so ist es ja zwar schwierig, neue Worte an Stelle alter durchzusetzen, mag man die letzteren noch so mißverständlich finden. Aber warum nicht mit Schleiermacher und zugleich so modern: „Wissenschaft vom Wesen des Christentums"? Oder zünftiger, formeller, ebenfalls mit Schleiermacher: „Philosophische Theologie"? Oder auch: „Religionsphilosophie"? Denn was kann heutzutage eine Religionsphilosophie im Grunde Andres wollen und leisten, als was Hunzinger in seiner „Apologetik" leisten möchte?

3.

Nicht weil mir der Atem ausginge, sondern weil es an Raum gebricht, werde ich zum Schluß mich ganz kurz fassen mit meinen Bedenken wider den Terminus „christliche Weltanschauung". Er begegnet uns gleich im Titel des ersten der beiden Vorträge Hunzingers und verläßt uns nicht wieder. Er gehört auch zur Sache, mag man ihren Betrieb nun „Apologetik" oder sonstwie nennen. Aber Hunzinger unterläßt es, sich um das organische Verhältnis dieses Begriffs zum Begriff seiner „Apologetik" näher zu bemühen.

Ich für mein Teil bin weit entfernt, auf den Ausdruck

„christliche Weltanschauung“ zu verzichten. Aber ich möchte seine Geltung einschränken. Ich möchte mich dagegen stemmen, daß man ihn mit „christlicher Religion“, „christlichem Glauben“ identifiziert. Und ich erkenne den tiefsten Grund der Fehler „apologetischer“ Arbeit von heute, die Hunzinger mit mir beklagt, als Folgen dieser Verwechselung an.

Weltanschauung ist mir die Synthese eines Weltbildes, das uns die Naturwissenschaft darbietet, und einer Weltbetrachtung, zu der uns die Religion anleitet. Es arbeiten alle andern geistigen Faktoren auch mit; aber beschränken wir uns auf die Erwähnung dieser beiden Elemente.

Weltanschauung, d. i. ein einigermaßen umfassendes und geschlossenes Urteil über alles, was ist, was irgend in den Bereich unsrer Wahrnehmung und unseres Interesses tritt, haben nur sehr wenige Menschen. Andre, die auch eine haben möchten, können sie nur in Abhängigkeit, in intellektueller Abhängigkeit von diesen wenigen haben. Die allermeisten Menschen haben keine. Viele wollen auch keine haben und brauchen keine.

Ein Weltbild haben wir alle. So schlecht und falsch oder so richtig und angemessen, wie unsre Begabung und Bildung es mit sich bringt. Das Weltbild ist entweder die Frucht naiven Naturerkennens, oder die Frucht eines geschulten, kontrollierten, der modernen exakten Wissenschaft verdankten Naturerkennens.

Die Religion hilft uns zu keinem Weltbilde, und sie hilft uns nur in beschränktem Maße zu einer Weltanschauung. Sie wirkt, wo sie lebendig und stark ist, als ein wichtiger Faktor auf unsre Weltanschauung mit ein. Aber sie ist keine Weltanschauung. Ungezählte haben Religion und haben keine Weltanschauung. Sie leben von einem Strahl ewigen Lichts, der in ihre Seele fiel, von einem Worte, das durch den Mund Gottes an sie erging. Daran haftet ihr Glaube. Und nun kämpfen sie mit diesem Glauben im Herzen um eine Weltanschauung — oder auch nicht.

Es ist der Fluch der alten Apologetik von den leider auch durch Hunzinger zu viel belobten Apologeten des zweiten Jahrhunderts her, daß sie so tut, als wäre unser christlicher Glaube

Weltanschauung. Gewiß verändert der Glaube unsre Stellung zur Welt. Gewiß gibt er uns ein neues Lebensideal, einen neuen Lebensinhalt, eine neue Lebenshaltung. Aber das wissenschaftlich auszuschöpfen, ist Sache der Dogmatik, der Ethik, der Theologie. Und wenn wir es ausgeschöpft hätten, so haben wir daran nur ein Bruchstück des Lebens, der Welt, des Seins, der Wirklichkeit. Vielleicht das wichtigste. Vielleicht eben das, wo unsre Zeit mit der Ewigkeit, unsre phänomenale Welt mit der intelligiblen zusammenhängt. Vielleicht den einzigen Fußbreit Bodens, auf dem wir zur vollendeten Persönlichkeit erstarken können. Auf dem das Leben erst des Lebens wert ist und ein unermeßliches Reich der Hoffnung sich dem entzückten Blicke erschließt. Den Fußbreit Bodens, auf dem man stehen muß, um zu einer befriedigten Weltanschauung zu kommen: und wäre man auch der umfassendste und tiefsinnigste Genius, anders kann man es nicht. Und das wäre dann die „christliche Weltanschauung“, die bei der Verarbeitung der gesamten Wirklichkeit dem Moment des Christentums ganzen Zugang und ganze Wirkung verstattete.

Die eigentliche Weltanschauungswissenschaft ist die Philosophie, und Geschichte der Philosophie Geschichte der Versuche, eine Weltanschauung zu gewinnen. Auch Theologie kann Weltanschauungswissenschaft sein oder sein wollen. Sie kann und mag als philosophische Theologie oder Religionsphilosophie die Philosophie zwingen, von dem Faktor der Religion, näher der christlichen, den Gebrauch zu machen, der ihm gebührt. Das ist aber keine apologetische Tätigkeit, die sie dann ausübt, sondern eine aufklärende. Wie denn Apologetik und Aufklärung, auch geschichtlich verfolgt, merkwürdig ineinanderlaufen.

Im „Kampf um die Weltanschauung“ aber sollen wir Christen und christlichen Theologen nicht mit dem Vorgeben auftreten, als hätten wir Jedermann eine solche „christliche Weltanschauung“ zu bieten. Denn das können wir nicht. Das ist für uns zu schwer und für „Jedermann“ erst recht. Aber den Weg zum G l a u b e n zeigen, Hindernisse wegräumen, die es Andern sauer machen, daß sie zum Glauben kommen, das können wir sehr wohl. Dafür soll unsre christliche Praxis gestimmt sein, und

dazu dient auch unsre christliche Wissenschaft, d. h. unsre Wissenschaft von der christlichen Religion. Sie wird es aber auf allen Stufen am besten tun, wenn sie, mit Hunzinger S. 64 f. zu reden, „möglichst absichtslos“ vorgeht und also auf die irreführende Losung „Apologetik“ verzichtet.

Obiger Aufsatz ist im Juli d. J. geschrieben und gesetzt. Man vergleiche dazu Hunzinger, Die Apologetik einst und jetzt, in Nr. 36, 37 und 38 der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung d. J., und Bonus, Anmerkungen zur religiösen Krisis, in Nr. 46 der Christlichen Welt d. J.

Thesen und Antithesen.

[Das Religionspsychologische in der Dogmatik. Gegen Scheel.]

Ich stimme Scheel (S. 149) darin zu, daß die Aufgabe der Dogmatik von vornherein eine andere ist als die der Religionspsychologie. Die Wahrheitsfragen liegen außerhalb der Religionspsychologie als solcher, und sie sind doch dem Christen, auch dem Christen, der Dogmatik treibt, wichtiger als alle empirischen, psychologischen Beobachtungen über den Glauben anderer.

Aber es ist nicht richtig, daß die Religionspsychologie, weil ihr Material grenzenlos ist, selbst „ziellos" würde. Sonst müßten alle empirischen Disziplinen ziellos sein. Dies nebenbei. Vor allem glaube ich, daß Scheels Bedenken gegen „Psychologisierung der Dogmatik" — ich würde die Sache nicht gerade so ausgedrückt haben, sondern etwa sagen: stärkere Einführung psychologischer Betrachtung in die Dogmatik — nur dann begründet wären, wenn die Dogmatik bisher von psychologischen Elementen völlig frei wäre. Ich behaupte: davon völlig frei ist keine Dogmatik. Was ist denn, wenn man von der selbstverständlichen besonderen Auffassung und Zuspitzung absieht, die die Sache in der Dogmatik bekommt, die Lehre vom ordo salutis oder die Lehre vom Wesen des Glaubens, die doch in keiner Dogmatik fehlen dürfte, anderes als Psychologie? Daß in der Dogmatik auf Psychologisches eingegangen werden muß, liegt bei Scheel selbst angedeutet in den Worten, mit denen er die Aufgabe der Dogmatik beschreibt — ich kann dieser Formulierung ganz zustimmen: „Die Erzeugung normativer Lehre im Zusammenhang der Existenzbedingungen des dogmatischen Begriffs." Wenigstens verstehe ich das so, daß unter diesen Existenzbedingungen auch die subjektiven mit gemeint sind. Also alle bisherige Dogmatik enthält Psychologie; es ist also das längst vorhanden,

was Scheel als verwirrend fürchtet, daß nämlich die Dogmatik „mit zwei von einander völlig unterschiedenen Aufgaben belastet" ist. Ob das einmal anders werden soll oder kann, d. h. ob zukünftig eine intensivere Bearbeitung religionspsychologischer Aufgaben von der der eigentlich dogmatischen praktisch, d. h. z. B. im akademischen Betrieb der Disziplinen, getrennt werden wird, überhaupt das Verhältnis von Religionspsychologie und Dogmatik, das ich, wie Vorbrodt S. 307/8 tadelt, unbestimmt gelassen habe, zu erörtern, scheint mir weniger wichtig, als daß wir in der Religionspsychologie zunächst ordentlich vorwärts kommen. Vielleicht stimmt mir Vorbrodt darin zu.

Mir kommt es bei dem Satz: „Alle bisherige Dogmatik enthält Psychologie" vielmehr auf etwas anderes an, nämlich: oft ist es recht mangelhafte Psychologie.

Dabei ist weniger an ungenügende Benützung der Ergebnisse und Methoden der neueren Psychologie gedacht. Ihre Kenntnis mag an sich sehr wertvoll sein. Aber sofern die Fortschritte der letzten Jahrzehnte wesentlich in physiologischer und experimenteller Psychologie liegen, kommen sie für das Verständnis höheren Seelenlebens, speziell so komplizierter Seelenvorgänge wie der religiösen, weniger in Betracht. Wie Lotze am Schluß seiner Vorlesungen über Psychologie seinen Zuhörern sagte, die wahre Psychologie sollten sie nun von den großen Dichtern lernen, so ist auch die wahre Religionspsychologie, d. h. das Wertvollste einer Religionspsychologie, die nicht in den Elementen stecken bleibt, von den großen Propheten zu lernen, aus frommen Schriften und Liedern, aus den klassischen Urkunden religiösen Lebens.

Sondern mit dem Vorwurf mangelhafter Psychologie, der vielfach gegen die bisherige Dogmatik erhoben werden darf, meine ich etwas, das vielleicht am besten an der Anlage von Julius Kaftans Dogmatik zu sehen ist, gegen die ja auch Wobbermin S. 211 ff. Bedenken erhoben hat. Wenig Theologen unserer Zeit haben so warm und so klar wie Kaftan dargelegt, was im evangelischen Sinne Glaube heißt. Kommt man nun von solcher lebendigen, ich möchte sagen organischen Schilderung des Glaubens zu Kaftans Dogmatik, so findet man mit Erstaunen sieben Lehrstücke. Nun wird Kaftan sagen: „Es handelt sich nicht um eine Psychologie des Glaubens, nicht um den Glauben nach seiner Gefühls- und Willensseite, sondern um die dem Glauben gegebene Erkenntnis; diese systematisieren heißt sie vergewaltigen." Und insofern wäre nicht viel dagegen einzuwenden, daß sie in 7 Lehrstücken nebeneinander dargelegt wird. Freilich handelt weiterhin Lehrstück 6 vom

Glauben. Ich will nicht davon reden, daß man erwarten würde, diese Lehre vom Wesen des Glaubens an den Anfang oder allenfalls auch an das Ende des Ganzen gestellt zu sehen. Auch in der Frage: „Gibts etwa eine besondere Glaubenserkenntnis vom Glauben?“ würde ich keinen Einwand sehen; ich bejahe sie. Aber es bleibt ein Bedenken. Kaftan mag Reihenfolge und Anordnung hier überhaupt nicht für sehr wichtig halten, und man mag ihm darin zustimmen — man behält doch den Eindruck, daß die Darlegung der dem Glauben gegebenen Erkenntnis stärker von der Betrachtung der psychologischen Eigenart des evangelischen Glaubens beeinflußt sein müßte. Es dürfen nicht einfach die überlieferten 7 Lehrstücke beibehalten und nur vor jeden Lehrsatz die Formel gesetzt werden: „Es wird im christlichen Glauben erkannt, daß . . . .“ Ich weiß recht gut: für Kaftan ist das keineswegs bloß Formel, und von seinem evangelischen Glaubens- und Heilsverständnis aus ist er zu erheblichen Abweichungen von der altprotestantischen Dogmatik gekommen. Es müßte sich aber von da aus auch eine andere Anlage der Dogmatik ergeben. Daß sie nicht das Wichtigste ist, erkenne ich an; auch für die angestrebte bessere psychologische Durcharbeitung der Dogmatik, für die Verbesserung unserer religionspsychologischen Erkenntnisse wäre sie weniger wichtig, als es z. B. ist, wenn wir mit Kaftans Hilfe den intellektualistischen Glaubensbegriff überwinden lernen, oder von Herrmann lernen, daß Ehrfurcht und Vertrauen Korrelatbegriffe sind. Mulert.

[Der religiöse und konfessionelle Standpunkt des Theologen.]

Wobbermin sagt S. 147: „Wer sich als christlichen Theologen ausgibt, behauptet damit, die Wissenschaft vom christlichen Glauben zu treiben und zu vertreten und also selbst in diesem christlichen Glauben zu stehen; denn daß dies Letztere für das Erstere unumgängliche Voraussetzung ist, ist selbstverständlich und allgemein anerkannt.“

Das klingt so, als stieße die im letzten Satz ausgesprochene, in der Tat allgemein herrschende Auffassung auf gar keine Schwierigkeiten. So ist es aber nicht, namentlich dann nicht, wenn man, wie es üblich ist und auch nahe genug liegt, den Satz: Nur ein Christ kann christliche Theologie treiben — fortbildet zu den weiteren: Nur ein überzeugt Evangelischer kann evangelische Theologie treiben, nur ein überzeugter Katholik katholische. Theologen, die diese These vertreten, dürfen konsequenterweise in ihrer Konfessionskunde bei der Behandlung fremder Kon-

fessionen nichts anstreben, als ein rein antiquarisches Wissen um deren Gebräuche und Urkunden. Denn z. B. die katholische Lehre mit innerem Verständnis darzulegen muß ja danach einem Evangelischen unmöglich sein. Es scheint mir auch nicht ganz und gar bloß ein schlechter Scherz zu sein, wenn einmal jemand behauptete, die erste Konsequenz jener Auffassung sei: Juden auf die alttestamentlichen Lehrstühle! In jedem Fall wird jene ganze Auffassung praktisch von vielen, die sie theoretisch festhalten, für ein so weites Gebiet preisgegeben, daß man sich fragt, ob hierin nicht noch weiter gegangen werden muß.

Nämlich die historische Theologie ist in immer höherem Grade interkonfessionell geworden, ja teilweise erhebt sie sich über die Schranken nicht bloß der Konfessionen, sondern auch der Religionen. Gewiß gibt es Gebiete, wo es nicht gleichgültig ist, ob der Kirchenhistoriker Katholik oder Protestant ist: Reformationsgeschichte, Geschichte des römischen Primats, überhaupt aller Dinge, die für den Katholiken dogmatische Bedeutung haben. Aber auf weiten Strecken der Historie arbeiten heute katholische und protestantische Forscher zusammen, und wir freuen uns darüber. Wir begrüßen es, wenn es dahin kommt, daß, ob man eine bestimmte Sache in einem protestantischen oder einem katholischen Buche liest, gleichgültig ist, so gleichgültig, wie es heute in den Augen fast aller ist, ob man bei einem reformierten oder bei einem lutherischen Theologen Exegese und Kirchengeschichte hört. In früheren Jahrhunderten aber war bekanntlich auch dies absolut nicht gleichgültig. Ja wenn ein hervorragender Forscher auf alttestamentlichem Gebiet sich selbst nicht mehr der christlichen Gemeinde zurechnen will, so werden doch deshalb seine exegetischen Vorlesungen von Theologie und Kirche nicht weniger respektiert. Summa: ist von atheistischen, jüdischen oder meinetwegen buddhistischen Gelehrten wirklich etwas für die Geschichte unserer Religion zu lernen, so wollen wir von ihnen lernen. Wir können nicht anders. Das leugnet auch niemand.

Dann muß man aber fragen: Ist es möglich, zwischen historischen und systematischen Disziplinen eine absolute Grenze zu ziehen? Wollte ein lutherischer oder unierter Dogmatiker irgendwo sich erbieten, den Theologie Studierenden aus den reformiert gebliebenen Gemeinden seiner Landeskirche die reformierte Dogmatik referendo vorzutragen, so würden vielleicht manche mit Lächeln denken: tempora mutantur, aber es würde kaum jemand so furchtbaren Anstoß daran nehmen. Nun mag dies eine Kleinigkeit sein und der Unterschied zwischen lutherisch und reformiert vielen religiös antiquiert scheinen. Aber man nehme einen

Atheisten an, der als Historiker das religiöse Leben, die Frömmigkeit etwa koptischer Mönche oder der mittelalterlichen deutschen Mystiker oder des Pietismus trefflich dargestellt hätte — wird der Mann so unfähig sein, die religiöse Gedanken- und Gefühlswelt der jetzigen Christenheit wiederzugeben?

Natürlich kann er es nur referendo tun; und er wird sich nicht dazu drängen, Lehrer für die zu werden, die als überzeugte Christen später ihrer Kirche berufsmäßig dienen wollen. Vor allem aber: Voraussetzung schon für seine angenommenen historischen Leistungen ist, daß er selbst religiöses Empfinden und Verständnis hat (was ja nicht verhindert zu haben braucht, daß der Zweifel in ihm die Oberhand gewinnt). Genau ebenso, wie ein Mensch ohne jedes künstlerische Empfinden auch nichts in Aesthetik und Kunstgeschichte leisten wird. Umgekehrt pflegen freilich die größten Künstler auch nicht die besten theoretischen Aesthetiker zu sein. Man kann also das Richtige in einer vermittelnden Formel suchen: um Wissenschaft von der Kunst treiben zu können, muß man selbst künstlerisch empfinden; für die Wissenschaft von der Kunst macht starke künstlerische Begabung meist wenig geeignet (einige bedeutende Ausnahmen sind anzuerkennen). So auch bei Religion und Theologie: die religiösen Propheten sind keine großen Theologen, und die großen Theologen keine religiösen Propheten (wieder einige bedeutende Ausnahmen abgerechnet). Zur Theologie gehört selbstverständlich, daß man empfindet, was Glaube ist, gehört pectus, aber es gehört dazu auch ein Teil Kühle, Objektivität.

Von großer Bedeutung ist die ganze hier behandelte Sache nicht. Mir weniger wichtig, als das, was ja auch Wobbermins Ziel bei seiner Bemerkung war, daß nämlich das mindestens irreführende Gerede von der kritischen Theologie als ungläubiger Theologie aufhört. Aber wir wollen auch nicht Formeln gebrauchen, nach denen es scheinen könnte, als wäre unsere Wissenschaft in allen ihren Teilen für immer in die Schranken bestimmter „Standpunkte“ gebannt, während sie sich, wo es der Natur der Sache nach möglich ist, vielfach schon über diese Schranken erhoben hat.

Mulert.

[Ueber den Begriff der Dogmen und die Aufgabe der Dogmatik.]

I. 1. Aus einer Betrachtung der gegenwärtigen Lage der Dogmatik kann die Aufgabe der Dogmatik, auch wenn man sie nur wie W. Herrmann (ZThK 1907, S. 1 ff., 172 ff., 315 ff.) auf die evangelische

Dogmatik der Gegenwart beschränkt, nicht zureichend begriffen und entwickelt werden.

2. Aus dem Betriebe der altprotestantischen, insbesondere der lutherischen Dogmatik kann man zur Bestimmung der Aufgabe der Dogmatik noch immer mehr lernen als aus den dogmatischen Leistungen der letzten beiden Jahrzehnte.

3. Nicht zwar die Dogmatik, sondern die Dogmengeschichte ist die Wissenschaft von den Dogmen (A. Ritschl, Rechtf. und Vers. II, S. 2 f.). Wohl aber kann der Name und der Begriff der Dogmatik nur von dem Worte Dogma und dem Begriffe der Dogmen abgeleitet werden.

4. Der von A. Schweizer (Die christliche Glaubenslehre, I, S. 21 ff.) und zahlreichen anderen Dogmatikern des 19. Jahrhunderts ebenso wie von Loofs (vgl. besonders auch dessen Artikel Dogmengeschichte in Haucks RE.[3] IV, S. 752 ff.) und von Seeberg in ihren Dogmengeschichten vertretene Begriff der Dogmen, demgemäß bei diesen das Merkmal ihrer öffentlichen kirchlichen Sanktion wesentlich ist, entspricht nur der katholischen Auffassung oder katholisierenden protestantischen Auffassungen.

5. Dem von den Reformatoren und von den Orthodoxen beider protestantischer Konfessionen vertretenen Begriff von den christlichen Dogmen ist es wesentlich, daß allein Gott diese Dogmen gründet, daß sie von ihm in der heiligen Schrift geoffenbart worden sind, und daß die Kirche aller Zeiten diese fertigen Dogmen der Mitwelt und der Nachwelt immer nur bezeugen kann.

II. 6. Dogmen in dem in These 5 festgestellten reformatorischen und altprotestantischen Sinne sind die von Gott als dem allein Wahrhaften in der heiligen Schrift geoffenbarten Glaubensartikel oder göttlichen Mysterien. Zu ihnen zählt schon Luther insbesondere auch die Rechtfertigung im Glauben. Folgerecht gilt ihm und seinen Nachfolgern auch der Rechtfertigungsglaube zugleich als Dogmenglaube. Denn der Glaube, der sich auf das Wort der Verheißung der Sündenvergebung richtet, ist insofern gerade auch ein Glaube aufs Wort, und ohne, daß er dieses wäre, ist er auch nicht fiducia des Herzens.

7. Nicht nur die fiducia, sondern auch der assensus zu den göttlichen Mysterien oder Glaubensartikeln oder Dogmen gilt den Reformatoren und ihren Nachfolgern als eine Forderung des ersten Gebots. Stellt man daher die Dogmen der heiligen Schrift unter den Gesichts-

punkt eines Glaubensgesetzes, so muß man folgerecht auch die fiducia als eine gesetzliche, weil in Gottes Gesetz gebotene Leistung auffassen. Wie jedoch dieser Anschein von Gesetzlichkeit bei der fiducia dadurch gehoben wird, daß die Erfüllung des ersten Gebots gar nicht als eignes Werk des Menschen, sondern als Wirkung des heiligen Geistes aufgefaßt wird, so denken die orthodoxen alten Protestanten auch den assensus zu den Dogmen als eine von dem heiligen Geist in den Christen gewirkte Leistung. Der treffende Ausdruck dafür ist der Begriff der fides divina.

8. Die diesem gesamten Zusammenhange scheinbar widersprechende altprotestantische Beurteilung und Behandlung der Häresie erklärt sich aus der Annahme, daß, wie der heilige Geist in den orthodoxen und wiedergeborenen Christen, so der Teufel vor allem in den Häretikern sein Werk treibe.

9. Die orthodox lutherische Lehre von den fundamentalen Glaubensartikeln oder Dogmen hat den Sinn, daß man, indem doch die fides implicita verworfen blieb, allen Christen nur zumutete, die heilsnotwendigen Dogmen, d. h. 1) diejenigen Lehren, aus deren Verkündigung unmittelbar die fides salvifica oder fiducia entspringt, und 2) die in denselben Lehren notwendig vorausgesetzten Dogmen, zu kennen und fürwahrzuhalten. Gehören somit nicht alle Dogmen der heiligen Schrift in den subjektiven Glauben jedes frommen Christen, so doch in die kirchliche Lehre und selbstverständlich auch in der Dogmatik.

10. Die Dogmatik als Herstellung eines corpus doctrinae christianae integrum bildeten die altprotestantischen Theologen in erster Linie in dem didaktischen Interesse aus, die Studenten der Theologie durch sie in ein zusammenhängendes Verständnis der heiligen Schrift einzuführen (vgl. O. Ritschl, System und systematische Methode in der Gesch. d. wiss. Sprachgebrauchs und der philos. Methodologie. Bonn 1906 S. 17 ff.).

III. 11. Der Begriff der fides divina ist, auch nachdem die altprotestantische Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift hinfällig geworden ist, wenn auch nicht mehr in materialer, so doch in formaler Hinsicht haltbar und von bleibendem Werte. Denn die Vorstellungen und Gedanken des religiösen Glaubens, die sich, religionstheoretisch betrachtet, im allgemeinen als Deutungen weltlichen Geschehens und Wissens aus dem Gottesgedanken oder sub specie aeternitatis darstellen (vgl. O. Ritschl, Theologische Wissenschaft und religiöse Spe-

kulation, ZThK 1902, S. 226 ff.), stammen in jedem Menschen, der sie hegt, nicht aus menschlicher, sondern aus göttlicher Initiative und sind insofern lediglich göttliche Gabe.

12. Aufgabe der Dogmatik ist es nicht, wie Herrmann meint, das Leben des Glaubens als einer rein subjektiven Erfahrung darzustellen, sondern die christlichen Dogmen in der Form der theologischen Lehre in erster Linie den Studenten der Theologie als den künftigen Inhabern des kirchlichen Predigtamts bekannt zu machen und diese in ihr religiöses Verständnis einzuführen.

13. Im recht verstandenen Interesse der christlichen Kirche und des religiös selbständigen Glaubens ihrer Glieder liegt nicht die Uniformität der christlichen Lehre. Vielmehr sind die verschiedenen theologischen Richtungen innerhalb derselben Konfessionskirche, sowie sie sich in dem Nebeneinander von mehreren theologischen Schulen darstellen, als gleichberechtigt anzuerkennen, ohne daß in ihren freien Wettbewerb durch weltliche Machtmittel eingegriffen werden dürfte.

14. Der erkenntnistheoretische Begriff der Dogmen umfaßt alle religiösen Glaubensvorstellungen und -gedanken als solche im Gegensatz zu den Vorstellungen und Gedanken, die sich allein aus weltlicher Erfahrung und Vernunft ergeben, insbesondere zu dem wissenschaftlich geklärten menschlichen Wissen. In diesem Sinne sind die christlichen Dogmen der Gegenstand der christlichen Dogmatik.

15. Die Dogmatik selbst ist daher auch keine Wissenschaft, sondern die zusammenhängende lehrhafte Darstellung der christlichen Glaubensgedanken oder Dogmen, die geeignet sind, den künftigen Inhabern des kirchlichen Predigtamts das theologische Verständnis der christlichen Gedankenwelt zu erschließen. Otto Ritschl.

[Offenbarungsbedeutung Jesu und religionsgeschichtliche Anschauung im christlichen Lehrsystem.]

S. Eck hat in Nr. 21 dieses Jahrganges der Theologischen Literaturzeitung mein „System der christlichen Lehre" angezeigt. Er hat die allgemeinen Prinzipien desselben einer Kritik unterzogen. Er hebt mit Recht hervor, daß ich dem Evangelium Jesu eine sehr wichtige Bedeutung für das christliche Lehrsystem gebe, sofern ich es in meiner Prinzipienlehre als die entscheidende objektive Norm hinstelle, an der die christliche Authentie alles dessen, was christlich zu sein beansprucht, zu prüfen sei, und sofern ich in meiner Ausführung des Inhalts der christlichen Lehre den Gedanken, daß der geschichtliche Jesus der Träger der

vollkommenen Gottesoffenbarung gewesen sei, stark zur Geltung zu bringen suche. Eck findet in der Einseitigkeit, mit der ich diese Offenbarungsbedeutung Jesu zum Prinzip für mein System gemacht und mich gegen die religionsgeschichtliche Auffassung des Christentums verschlossen habe, eine wesentliche Rückständigkeit meines Systems begründet. „Die Formel, die Kattenbusch für Ritschl geprägt hat, daß er ‚die Offenbarung, das Evangelium, die h. Schrift, als solche zum Ausgangspunkt der Dogmatik macht', erfährt bei Wendt in der Tat einseitig prinzipielle Anwendung. Daraus ist die Anlage und der beschränkte Inhalt seiner Prinzipienlehre zu erklären. Der Fortschritt, den doch auch Ritschl selbst sehr entschieden an Schleiermachers Einleitung in die Glaubenslehre rühmt, ist hier tatsächlich nicht mehr anerkannt."

Ich selbst bin nun bei meiner Arbeit gerade von dem bewußten Streben geleitet gewesen, eine solche Darstellung der christlichen Lehre zu geben, welche auch den religionsgeschichtlichen Problemen der Gegenwart Rechnung trüge. Insbesondere der Abschnitt über die Offenbarung (S. 263—288), der für meine religiöse Grundanschauung wohl der am meisten charakteristische sein dürfte, sollte dies klarlegen. Ich hatte gehofft, daß gerade seitens der Vertreter der religionsgeschichtlichen Richtung dieses Streben Verständnis und Billigung finden würde. Ecks Anzeige ist mir deshalb sehr befremdlich gewesen. Habe ich mich einer großen Illusion über den Sinn und die Haltung meines christlichen Lehrsystems und über mein Verhältnis zur religionsgeschichtlichen Forschung hingegeben? Oder hat Eck meine Darstellung unrichtig aufgefaßt und mir eine Tendenz zugeschoben, die mir in Wirklichkeit ganz fern liegt? Ich muß letzteres behaupten und möchte diese Behauptung hier kurz zu begründen suchen.

Eck referiert über meine Auffassung der Offenbarungsbedeutung Jesu folgendermaßen. „Wendt unterscheidet ausdrücklich zwischen ‚der Gottesoffenbarung Jesu' (S. 288 ff.) und der ‚Gottesoffenbarung in der religiös-sittlichen Wirksamkeit und Persönlichkeit Jesu' (S. 293 ff.)." Der Satz ist nicht ganz genau. In Wirklichkeit unterscheide ich zwischen der Gottesoffenbarung im Evangelium Jesu und der Gottesoffenbarung in der religiös-sittlichen Wirksamkeit und Persönlichkeit Jesu; d. h. ich unterscheide zwischen zwei Seiten der Offenbarungsbedeutung Jesu, von denen ich — entsprechend der vorangestellten Untersuchung über das Wesen der Offenbarung im allgemeinen — nachzuweisen suche, daß sie sich auf einander beziehen und notwendig einander fordern. Eck fährt fort: „Auch für jene [die Gottesoffenbarung Jesu]

allerdings kommt die Persönlichkeit in Betracht. Die spezifisch neue religiöse Erkenntnis, die W. an den Anschauungen vom Vaterwesen Gottes, vom ewigen Leben, vom Gottvertrauen und der Liebe nachzuweisen unternimmt, hat Jesus ‚ursprünglich gewonnen im Taufmoment'. Dies Erlebnis bei der Taufe erfährt eine ganz einzigartige Würdigung. Es bezeichnet ‚das erste Aufleuchten dieser [neuen] Erkenntnis' und wird damit zu einem ‚epochemachenden Fortschritt der religiösen Anschauung, geeignet zur Begründung einer neuen Religion'. Der Vorgang steht aber im Leben Jesu nicht isoliert da usw." Dieses Referat ist im Hauptpunkte nicht richtig. Richtig ist erstens, daß ich sage, das Evangelium Jesu habe eine spezifisch neue religiöse Erkenntnis enthalten, wobei ich aber zugleich rückhaltlos anerkenne, „daß Jesus nicht nur überhaupt aus der schon vorhandenen religiösen Erkenntnis seines Volkes geschöpft hat, sondern daß er kaum irgend einen religiösen Einzelgedanken darbietet, für den sich nicht im A. Test. oder in der religiösen Literatur des zeitgenössischen Judentums Anknüpfungen und Analogieen aufweisen ließen" (S. 288). Ich finde die Neuheit seines Evangeliums nicht in den Einzelgedanken, sondern in dem Ganzen seiner religiösen Anschauung. „Neu war es, daß er gewisse große religiöse Ideen, die schon vorher irgendwie vorhanden, aber noch nicht zu voller Betonung und konsequenter Durchführung gebracht waren, kräftig heraushob und zu einer einheitlichen, klaren Gesamtanschauung zusammenfaßte unter Ausscheidung anderer Elemente, die bis dahin in der religiösen Ueberlieferung auch für wichtig und notwendig gegolten hatten." Richtig ist zweitens, daß ich das Tauferlebnis Jesu als einen Offenbarungsakt zu würdigen suche, in welchem Jesu intuitiv ein neues Moment seiner religiösen Erkenntnis aufgegangen sei. Aber nicht richtig ist die Hauptsache, die Eck behauptet, daß nach meiner Ansicht Jesus in dieser Taufoffenbarung jene neuen Erkenntnisse in betreff des Vaterwesens Gottes, des ewigen Lebens, des Gottvertrauens und der Liebe, die den Hauptinhalt seines Evangeliums ausmachen, ursprünglich gewonnen habe. Ich glaube mich auf S. 289 f. ganz deutlich ausgedrückt zu haben. Die Bedeutung des Tauferlebnisses beziehe ich darauf allein, daß Jesus in ihm sein messianisches Berufsbewußtsein gewonnen habe. Ihm, der sich vorher schon dauernd seiner Sohnesgemeinschaft mit Gott bewußt war, sei jetzt die Erkenntnis aufgeleuchtet, daß er als der geliebte Sohn des himmlischen Vaters der verheißene Messias sei, trotzdem ihm alle irdischen Güter und alle politische Macht, die auch ihm bis dahin als notwendige Attribute des Messias und des messianischen Reiches er

schienen waren, fehlten. Von dieser neuen Erkenntnis sage ich: „Wahrlich, es war ein epochemachender Fortschritt der religiösen Anschauung, geeignet zur Begründung einer neuen Religion, einer noch höheren als der alttestamentlichen: das erste Aufleuchten dieser Erkenntnis, daß in das höchste religiöse Heilsideal keinerlei irdisches Glück, keinerlei politische Macht mit hineingehört" (S. 290; vgl. auch meine Lehre Jesu[2] S. 91 ff.).

Von der irrtümlichen Vorstellung aus, daß nach meiner Ansicht Jesus in dem einen Taufmomente sein ganzes Evangelium, alle neuen Erkenntnismomente, die dasselbe einschloß, in wunderbarer Unvermitteltheit offenbart bekommen habe, betrachtet Eck nun alles Andere in meinem Buche. Er sieht eben deshalb alles in falscher Beleuchtung. Alles, was ich positiv ausführe, um den Zusammenhang der im Evangelium Jesu gegebenen Offenbarung mit anderer Offenbarung hervorzuheben, erscheint ihm in anbetracht jenes vorausgesetzten Grunddatums meiner Offenbarungsanschauung als bedeutungslos. Er faßt die Konsequenzen, zu denen er mich gedrängt sieht, folgendermaßen zusammen. „Zweierlei wird von W. durch seine Darlegungen erreicht oder zu zwei Folgerungen sieht er sich genötigt: einmal ist das Christentum dennoch streng von den übrigen Religionen zu scheiden, denn es ist aus besonderer religiöser Intuition entstanden, die es mit keiner anderen teilt; es bedarf darum auch zur Darstellung und Würdigung seiner Wahrheit kaum ernstlicher Berücksichtigung der anderen. Sodann aber ist die christliche Offenbarung nicht in der einheitlichen Persönlichkeit Jesu als solcher, sondern in dem von ihm ablösbaren Ergebnis seiner religiösen Intuition, dem Evangelium, zu suchen."

Ich nehme zuerst auf den zweiten Punkt Bezug. Ich muß auch dies, daß ich die christliche Offenbarung in dem von der Persönlichkeit Jesu ablösbaren Ergebnis seiner religiösen Intuition suche, als eine entschiedene Mißdeutung meiner Ansicht bezeichnen. Mein Bemühen ist darauf gegangen, die intuitive religiöse Erkenntnis Jesu und seine religiös-sittliche Persönlichkeit als zusammenwirkende und von einander unablösbare Faktoren seiner Offenbarungsbedeutung aufzuweisen. Ich behaupte nicht etwa nur nebenbei und oberflächlich einmal die Bezogenheit dieser Faktoren auf einander. Schon mein ganzer Abschnitt über das Wesen der Offenbarung im allgemeinen (S. 263 ff.) hat den Sinn und Zweck, die unlösbare Zusammengehörigkeit von Tatsachenoffenbarung und intuitiver religiöser Erkenntnis darzulegen. Was ich dann in den Abschnitten über die Gottesoffenbarung im Evan-

gelium Jesu und in der religiös-sittlichen Persönlichkeit Jesu gebe, ist nur die Anwendung jener zuerst von der Offenbarung im allgemeinen gewonnenen Anschauung auf die Offenbarungsbedeutung Jesu. Ich führe diese Erörterungen auf den Schlußsatz hinaus: „Begrifflich können wir die beiden Seiten seiner Offenbarungsbedeutung von einander scheiden; praktisch und geschichtlich aber hängen sie zusammen. Seine Offenbarungsbedeutung konnte sich nur deshalb in der einen Beziehung so vollendet darstellen, weil sie zugleich in der anderen Beziehung so vollkommen vorhanden war" (S. 302). — Auch Eck nimmt auf diese Ausführungen von mir Bezug. Trotzdem behauptet er, daß ich Evangelium und Persönlichkeit Jesu in unberechtigter Weise trenne. Denn er hat nun einmal das Vorurteil, daß ich die eigentliche Offenbarung doch nur in den von der Persönlichkeit ablösbaren Akten des intuitiven religiösen Erkennens sehe. Er stellt als meine Meinung den Satz hin: „Offenbarung ist überhaupt wesentlich eine Erkenntnis, eine Einsicht, speziell Gotteserkenntnis (S. 263 f.)." Aber so ist das nicht meine Meinung. Wer die von Eck angezogene Stelle meines Buches vergleicht, wird finden, daß ich keineswegs sage: Offenbarung ist wesentlich Erkenntnis. Mit gutem Bedacht drücke ich mich anders aus: „Zum Begriffe der Offenbarung gehört, daß durch sie dem Menschen eine Erkenntnis, eine Einsicht [mit Bezug auf Gott], zuteil wird." Ich füge dann gleich hinzu: „ob sie in direkter Eingebung von Gedanken besteht oder in solchen Wirkungen Gottes, welche erst indirekt die Erkenntnis beeinflussen, — — das sind besondere Fragen." Und die ganze weitere Ausführung zeigt, daß ich Offenbarungstatsachen, an denen sich die Wahrheit intuitiv ergriffener religiöser Ideen bewährt, für einen integrierenden Bestandteil der rechten Offenbarung halte und die Persönlichkeit Jesu als eine solche „Offenbarungstatsache" schätze, ohne welche die prophetisch-intuitiven religiösen Einsichten Jesu keine überzeugende Kraft hätten. Mir hat nur freilich auch daran gelegen, klar zu machen, daß die Offenbarungstatsachen überhaupt, und so auch die sittlich-religiöse Persönlichkeit Jesu, immer der Deutung durch intuitive religiöse Anschauungen bedürfen und erst in dieser Ergänzung zu einer rechten Offenbarung für die Menschen werden.

Wie verhält es sich mit der anderen Konsequenz, zu der mich meine einseitige Auffassung der Offenbarungsbedeutung Jesu getrieben haben soll: daß ich das Christentum streng von den übrigen Religionen scheide?

Allerdings anerkenne ich eine Besonderheit des Christentums im Unterschied von anderen Religionen und demgemäß auch einen besonderen

Inhalt und Charakter der Offenbarung, auf der das Christentum beruht. Ich scheue mich nicht, dem Christentum wegen dieser seiner Besonderheit einen wesentlichen Vorrang vor allen anderen Religionen zuzuschreiben und die Offenbarung, auf die es sich gründet, für die höchste und vollkommene zu erklären. Aber nicht richtig ist, daß ich das Christentum wegen dieser seiner Besonderheit „streng von den übrigen Religionen scheide“. Ich hebe vielmehr mit größter Geflissentlichkeit hervor, daß in allen Religionen intuitive religiöse Erkenntnisse wirksam sind, die wir als Momente echter Gottesoffenbarung zu würdigen haben, so daß sich hinsichtlich des Offenbarungscharakters keine scharfen Grenzen zwischen den Religionen ziehen lassen. Nicht etwa nur in den ausdrücklich dem Offenbarungsproblem gewidmeten Erörterungen (S. 261—288), sondern auch sonst, wo sich Gelegenheit bot, habe ich meine Ueberzeugung betont, daß man hinsichtlich der religiös-sittlichen Veranlagung, Bestimmung und Entwicklung und hinsichtlich der Ausrüstung mit Kräften des heiligen Geistes die prinzipielle Gleichartigkeit von Christen und Nichtchristen anerkennen müsse (z. B. S. 169 f. 523 u. besonders 649 f.).

Auch Eck weist darauf hin, daß ich derartige Gedanken ausgesprochen habe. Aber er fügt gleich hinzu, daß sie für mein System bedeutungslos seien. Er schreibt: „Allein diesen Einsichten hat W. keine nennenswerte Einwirkung auf seine Gedankenbildung eingeräumt. Das Vorwort verweist die Besprechung der religionsgeschichtlichen Probleme vom Anfang an den Schluß des Lehrsystems. Hier aber können die kurzen zusammenfassenden Urteile über das Christentum im ganzen, sein Wesen, seine Wahrheit und seinen Wert, die Lücke so wenig ausfüllen wie die Erörterung über die ‚außerchristliche Offenbarung', die auf wenig Seiten (281—288) die gesamte außerchristliche Religionsgeschichte mit Einschluß der israelitischen erledigt. ‚Innerhalb des Systems der christlichen Lehre ist für diese Darlegung kein Platz' (S. 284). Das kann nicht als eine Selbstbeschränkung verstanden werden, die sich W. aus Motiven berechtigter Arbeitsteilung auferlegt hätte. Denn er lehnt ja eine Abtrennung der Apologetik, der eine genauere Besprechung jener Probleme vorbehalten bleiben könnte, entschieden ab. Es ist daher anders zu erklären.“ — Also darin liegt, wie Eck auch sonst wiederholt betont, die durch meine einseitige Schätzung der Offenbarungsbedeutung Jesu bedingte, einen Rückschritt noch hinter Schleiermacher bedeutende große Lücke meines Systems, daß ich keine Erörterungen über das allgemeine Wesen der Religion und über die mannigfaltigen geschichtlichen Gestaltungen und Entwicklungen der Religion darbiete. Ich möchte

nicht verschweigen, daß in einer ersten Ausarbeitung des ersten Teiles meines Systems ein recht umfänglicher Abschnitt, der diese religionswissenschaftlichen Themata behandelte, an der Spitze stand. Auch in meinen Vorlesungen über Dogmatik beginne ich mit der Besprechung dieser Themata. Aber bei späterer Durcharbeitung meines Manuskriptes habe ich nach reiflicher Ueberlegung diesen ganzen Abschnitt fallen lassen, nicht aus Geringschätzung, sondern aus Hochschätzung der religionswissenschaftlichen Forschung. Ich hatte den Eindruck, daß die neueren religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Untersuchungen so bedeutsam und vielseitig sind, daß ihre gebührende Berücksichtigung den Rahmen der Einleitung in ein christliches Lehrsystem, welches in erster Linie den Inhalt der speziell christlichen Lehre entfalten soll, sprengen muß. Ich hielt es deshalb für richtiger, die eingehendere Behandlung der religionswissenschaftlichen Probleme von der systematischen Darstellung der christlichen Religionslehre abzugliedern. So habe ich es in meinem Vorworte ausdrücklich erklärt. Der Abschnitt über die außerchristliche Gottesoffenbarung S. 281 ff. erhebt schlechterdings nicht den Anspruch, „die gesamte außerchristliche Religionsgeschichte mit Einschluß der israelitischen zu erledigen“. Er soll nur die allgemeinen Prinzipien zu einer christlichen Beurteilung der anderweitig und selbständig zu untersuchenden religionsgeschichtlichen Entwicklung aufstellen. Ich habe aber auch nicht die religionsgeschichtlichen Probleme vom Anfange an den Schluß des Systems verwiesen, wo sie doch nur eine kümmerliche Behandlung erfahren hätten. Ich habe sie vielmehr einer gesonderten Disziplin zugewiesen. In den kurzen Schlußabschnitten meines Systems, in denen ich zusammenfassende Urteile über das Wesen, die Wahrheit und den Wert des Christentums im ganzen darbiete, mußte ich freilich gewisse allgemeine Gedanken über das Wesen der Religion und den Wert der verschiedenen Religionen verwenden. Aber es ist mir nicht eingefallen, mit diesen kurzen allgemeinen Gedanken die religionsgeschichtlichen Probleme erledigen zu wollen. Wo ich an die Frage nach dem Range des Christentums unter den Religionen hinantrete, drücke ich mich folgendermaßen aus: „Selbstverständlich gehört zu einer gründlichen Beantwortung dieser Frage eine wissenschaftlich genaue Darstellung und Würdigung der anderen geschichtlichen Religionen. Für eine solche ist innerhalb eines Systems der christlichen Lehre nicht der richtige Platz. Sie ist der vergleichenden Religionsgeschichte als einer besonderen Disziplin zu überlassen“ (S. 664 f.). Es scheint mir recht kühn, daß Eck trotz solcher unzweideutigen Erklärungen meinerseits „eine

Selbstbeschränkung aus Motiven berechtigter Arbeitsteilung“ bei mir nicht gelten lassen will.

Ist denn wirklich die von mir vorgeschlagene Scheidung der Disziplinen bei der nicht durch die praktischen Gesichtspunkte des akademischen Unterrichts mitbeeinflußten literarischen Arbeit der systematischen Theologie so absurd, daß sie nur aus einer einseitigen Ueberschätzung der Offenbarungsbedeutung Jesu und Geringschätzung der Religionsgeschichte erklärt werden kann? Mir erscheint eine religionsphilosophische Beurteilung des Christentums auf Grund der vergleichenden Religionsgeschichte als ein höchst interessantes und wichtiges wissenschaftliches Problem, als eine letzte und höchste Aufgabe der systematischen Theologie. Aber Voraussetzung für eine rechte Lösung dieser Aufgabe ist nicht nur eine umfassende Kenntnis der anderen Religionen, sondern auch eine gründliche Kenntnis des Christentums selbst, speziell der christlichen Lehre. Man muß die christliche Lehre zunächst einmal aus sich selbst heraus in ihrem ganzen inneren Gefüge, in ihren Voraussetzungen und Konsequenzen zu verstehen suchen. Eine solche spezielle Untersuchung der christlichen Lehre hat aber ihren Wert auch nicht nur für den Zweck jener religionsgeschichtlichen Vergleichung und Beurteilung, sondern auch schon durch sich allein für die Prediger des Christentums, für die Diener der christlichen Kirche. Ich habe mir bei meinem System der christlichen Lehre diese beschränkte Aufgabe gestellt, die christliche Lehre in ihrer Eigenart zu entfalten, zu verstehen und zu prüfen. Meines Erachtens kann eine solche Darstellung der christlichen Lehre schon durch sich selbst zu einer Apologie des Christentums werden, und zwar zu einer viel wirksameren, als welche eine der systematischen Entwicklung der christlichen Lehre vorangestellte Apologie bieten könnte. Eine solche von der ausführlicheren Erörterung der religionswissenschaftlichen Probleme abgesonderte Darstellung der christlichen Lehre braucht aber auch schlechterdings nicht von einer inneren Gleichgültigkeit oder gar Feindseligkeit gegen die religionsgeschichtliche Forschung und Betrachtungsweise beherrscht zu sein. Man kann in ihr vielmehr gerade die Beziehungspunkte der wissenschaftlich aufgefaßten christlichen Lehre zur allgemeinen religionswissenschaftlichen Forschung besonders hervorheben und beleuchten. Dies zu tun habe ich mich ernstlich bemüht.

Wer die besondere Aufgabe, die ich mir gestellt habe, in Betracht zieht, dürfte auch wohl ein Verständnis dafür haben, weshalb ich zuerst aus dem rein historisch zu untersuchenden Evangelium Jesu die Grundgedanken zu entnehmen suche, deren Komplex das echte Wesen der christ-

lichen Gesamtanschauung ausmacht. Ich weiß sehr wohl, daß man die Frage, wie dieses echte Wesen wissenschaftlich zu ermitteln sei, auch ganz anders beantworten kann. Aber unter den verschiedenen Wegen, die hier möglich sind, scheint mir der von mir befolgte doch der wissenschaftlich berechtigtste und zuverlässigste zu sein. Weder aus dem ganzen Schriftinhalte, noch aus der ganzen apostolischen Lehrverkündigung, noch aus der Gesamtheit der Erscheinungsformen, in denen sich das Christentum in seiner geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart hin dargestellt hat, läßt sich eine einigermaßen sichere Norm zur Erkenntnis des Wesentlichen im Christentum und zur Unterscheidung der größeren oder geringeren christlichen Authentie dessen, was sich christlich nennt, gewinnen. Das Evangelium Jesu aber, in seinen religiösen Grundzügen aufgefaßt, kann als eine solche Norm gelten, — unbeschadet der Erkenntnis, daß auch dieses Evangelium selbst immer von neuem historisch-kritisch zu untersuchen ist und daß diese Untersuchung niemals zu einem unfehlbaren und von allen einmütig anerkannten Ergebnisse führt. Ueber die Richtigkeit dieser meiner Auffassung läßt sich ja streiten. Aber man sollte nicht bestreiten, so wie Eck es tut, daß meine Auffassung bei der von mir angegebenen historisch-wissenschaftlichen Begründung innerlich unabhängig ist von der Schätzung der Offenbarungsbedeutung Jesu, die ich nachher bei meiner Darstellung der Christologie entwickele. Die normative Bedeutung des Evangeliums Jesu für das Christentum behaupte ich in dem Sinne, in welchem sie auch ein Profanhistoriker und Nichtchrist anerkennen kann. Sie hat ihre Analogie darin, daß man auch bei dem Confucianismus, dem Buddhismus, dem Platonismus, dem Mohammedanismus u. s. w. die charakteristischen, ursprünglichen Ideen der Persönlichkeiten, von denen diese geistigen Bewegungen und Entwicklungen ausgegangen sind und nach denen sie sich nennen, als einen Prüfstein dafür betrachten kann, ob bei dem Wandel der geschichtlichen Erscheinungsformen ihr eigentliches Wesen treu bewahrt ist.

H. H. Wendt.

[Zu Wendts System der christlichen Lehre.]

In meiner Besprechung von Wendts System der christlichen Lehre habe ich die Meinung des Verfassers darin getroffen, daß ich den Erörterungen über Begriff und Wesen der Offenbarung entscheidende Bedeutung für das Verständnis seiner ganzen Aufassungsweise zugeschrieben habe. Daß in diesen Begriff der Schwerpunkt des Systems verlegt wird, begrüße ich ebenso mit Freuden, wie ich es bereitwillig anerkenne, daß

Wendt in den prinzipiellen Ausführungen S. 263—288 ihm eine Fülle und Weite gegeben hat, die wohl geeignet ist, ihn zum Sammelpunkt der Probleme zu machen, die der dogmatischen Forschung der Gegenwart gestellt sind. Die religiöse Intuition, die das Korrelat der Offenbarung ist, steht 1. in Analogie zu allen Akten schöpferischer Intuition auf den Gebieten der Kunst, Wissenschaft, Technik; sie erstreckt sich 2. auf das Ganze des Weltbestandes und Verlaufes, das als die große Tatsachen-Offenbarung verstanden wird; sie ist 3. in irgend einem Maße über die ganze Weite der Religionsgeschichte ausgebreitet. Hier ist das psychologische, das erkenntnistheoretische, das historische Problem sicher mit dem Begriff verknüpft. Ohne eine gleichmäßige, ineinander verschlungene, Berücksichtigung der Last von Fragen, die sich damit ergeben, wird ein System der christlichen Lehre, das in der Offenbarung seinen Mittelpunkt sucht, seine Aufgabe nicht lösen können. Ich denke, damit habe ich nur Wendts Meinung getroffen. Und ich stimme ihm lebhaft zu.

Allein diese Erörterungen tauchen in Wendts System sehr spät auf. Ich muß gestehen, daß der Leser, der ihm bis dahin gefolgt ist, von ihnen überrascht wird. Die erste, kleinere Hälfte des Buches ist früher erschienen, ihre Besprechung hätte mir längst obgelegen. Ich habe es unterlassen, weil das Buch, sowie es damals vorlag, mir ein Rätsel war. Es schien mit voller Entschlossenheit die Probleme zu ignorieren, die unsere gemeinsame dogmatische Arbeit heute belasten. Nicht nur, daß die Prinzipienlehre an ihnen vorüber ihren durchaus eigenen Weg ging, überall vielmehr: in der Lehre von Gott, Welt, Mensch, Sünde setzte der Verfasser immer sofort mit den Anschauungen Jesu, die ihm aus kritischer Evangelienforschung feststehen, ein. Diese Anschauungen sind da, für ihr Werden in der Geschichte schien Wendt kein Interesse zu haben. Oder, daß ich mich genauer ausdrücke: absichtlich, so daß ein besonderes Nachdenken auf sie verwandt wurde, wurden die allgemeinen Probleme des Gottesgedankens in der Menschheit, der religiösen Welt- und Lebensbeurteilung, nirgends erörtert. Der „eine Gott der alt- und neutestamentlichen Offenbarung" wird S. 78 f. in seiner Verschiedenheit von dem „Gott der hellenischen Philosophie" besprochen. Welcher Leser kann hier die späteren Ausführungen über Offenbarung zwischen den Zeilen supplieren und trotz des Gegensatzes, in dem er die beiden Größen sieht, auch diesen Gott Platos als eine religiöse Größe, aus Offenbarung oder religiöser Intuition stammend, verstehen? Oder, um an einem andern Beispiel zu illustrieren, der Abschnitt über „das Uebel in der Welt" (240—250) verläuft ohne jede Erinnerung an die uner-

meßliche Bedeutung des Weltleids in der Geschichte der Religionen. Irre ich wohl, wenn ich meine, wer die Offenbarung so versteht, wie Wendt nachher tut, der dürfte doch an diesem Punkte die große weltgeschichtliche Parallele zur Religion des Kreuzes nicht ignorieren. So fern steht uns der Buddhismus wahrlich nicht mehr, daß man in der Dogmatik jede Rücksicht auf Schopenhauer oder Nietzsche in der Beurteilung des Leidensgedankens außer Acht lassen dürfte. Was oll es denn heißen: die Offenbarung da, wo ausdrücklich von ihr die Rede ist, in jener Weise anerkennen, nachher aber in der wirklichen Gedankenausführung ganz von diesem Zugeständnis absehen?

Ich meine aber, dies Verfahren hat auch in der speziellen Entwicklung des Offenbarungsgedankens selbst bei Wendt kenntliche Lücken zurückgelassen. Der Abschnitt verläuft unter folgenden Teilüberschriften: a. Begriff der Offenbarung, b. Verschiedene Auffassungen der Offenbarung, c. Wunder als Offenbarungstatsachen, d. Die Persönlichkeit Jesu als Offenbarungstatsache, e. Das Ganze der Welt als Offenbarungstatsache. Zwischen c und d, meine ich, klafft die Lücke. Wie kommt man von den Wundern gleich auf die eine bestimmte Persönlichkeit? Ritschl und Herrmann sagen es so (268 f.). Ist also der Gedankenfortschritt hier lediglich durch die (kritische) Berücksichtigung dieser Theologen bedingt? Kann und muß er nicht aus der Sache selbst gewonnen werden! Es ist doch eine Frage, die des Nachdenkens wert ist — wieder für Einen, der die Offenbarung in jener Weite aufzufassen lehrt —, wie es doch kommt, daß die Religionsgeschichte mehr als einmal, wo wir sie in einem relativ abgeschlossenen Geschichtsverlauf übersehen dürfen, in eine große religiöse Persönlichkeit einmündet. Es ist ein Uebel, daß wir da regelmäßig gleich von den Religionsstiftern reden, also von ihnen gleich vorwärts auf die Ergebnisse ihres Lebens und Wirkens blicken. Ich meine, sie selbst sind zunächst als Ergebnisse zu würdigen. Ist es Zufall, daß wir auf anderen Religionsgebieten dasselbe oder ähnliches beobachten dürfen, wie auf der geschichtlichen Linie, die zum Christentum führt? Wenn nicht, ist dann nicht die Isolierung der einen Persönlichkeit Jesu eine Verkürzung des Problems, vor dem wir stehen? Die Verkürzung aber wird uns wesentlicher Hilfsmittel berauben, jene eine gerade auch in ihrer Eigenart aufzufassen und zu werten.

Ich werde die Beispiele nicht zu vermehren brauchen. Sie rechtfertigen doch wohl das Urteil: diesen Einsichten [in die Weite des Offenbarungsgedankens] hat Wendt keine nennenswerte Einwirkung auf seine

Gedankenbildung eingeräumt. Nicht eine Erörterung aller Probleme der Religionsgeschichte, aber eine stete Berücksichtigung dieser Probleme im System meinte ich von den Offenbarungsvoraussetzungen Wendts aus erwarten zu dürfen. Warum aber diese Erwartungen nicht befriedigt werden, darüber allerdings gibt die Prinzipienlehre Wendts Auskunft. Was ich über die in dieser zu Tage tretende einseitige Berücksichtigung der „Lehre Jesu" oder des kritisch gesicherten Evangeliums als „objektiv-historischer Norm" für das authentisch Christliche gesagt habe, will ich hier nicht wiederholen. Nur um eine freundliche Auskunft möchte ich noch bitten. Das Tauferlebnis ist S. 289 f. das einzige anschauliche Beispiel für das „Vermögen Jesu zu originaler intuitiver Gotteserkenntnis". Dazu kommt S. 291 nur Mt. 11, 27 und johanneische Stellen. Nun soll auf diesen Seiten die Herkunft der S. 288 f. inhaltlich beschriebenen „spezifisch neuen religiösen Erkenntnis" Jesu aus Offenbarung nachgewiesen werden. Aber das Tauferlebnis hat es nicht mit dieser, sondern nur mit dem messianischen Berufsbewußtsein Jesu zu tun. Ist dann das letztere mehr als eine Form für jenen Inhalt? und ist der Inhalt nicht das Wesentliche, das gerade bei Wendt der Form überhaupt erst Bedeutung gibt? Will Wendt jenem Erlebnis die Würdigung „eines epochemachenden Fortschritts der religiösen Anschauung, geeignet zur Begründung einer neuen Religion" zugestehen, wenn es nicht in nuce das inhaltlich Neue der Offenbarung bietet?

S. Eck.

[Zur Rechtfertigungslehre.]

Holl hat in zwei trefflichen Heften auf die Bedeutung der Rechtfertigungslehre hingewiesen (Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, Tübingen 1906; Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? Tübingen 1907). Leider hat er wohl bisher kein großes Echo damit geweckt. Ich möchte versuchen, noch einmal die Aufmerksamkeit darauf zu lenken und zugleich Holls Meinung etwas zu modifizieren.

Holl meint treffend, daß die Rechtfertigungslehre für die Christenheit immer nur unter gewissen Voraussetzungen eine innere Notwendigkeit habe: das Bedürfnis nach einer Rechtfertigung durch Gott ergibt sich erst aus dem Kontrast zwischen einer Welt und Leben durchdringenden Gottesidee und dem Gefühl eines unerträglichen Abstands von Gott. Dieser Kontrast war in der Reformationszeit für Luther die alles bewegende Macht: darum mußte den Kernpunkt seines Evangeliums die

Rechtfertigungslehre bilden. In der Gegenwart sieht Holl wieder eine günstige Lage. Wo der Gottesgedanke überhaupt lebendig ist, da greift er tiefer als früher ins Menschenleben hinein; Gott ist absoluter geworden, er ist mehr als früher der unablässig, auch im Innern des Menschen selbst, schaffende Geist. Daneben aber lebt in unserer Zeit eine starke Sehnsucht nach eigenem Persönlichkeitswert. Beides läßt sich nicht verbinden ohne den Glauben an ein souveränes Eingreifen Gottes, das dem Menschen ganz abgesehen von dessen Naturausstattung und sittlichem Streben aus freier Gnade ein neues Lebens- und Selbstgefühl, ein neues Verhältnis zu ihm selbst verleiht.

Dieser Gedankengang scheint mir nun doch nicht genügend, um eine Auferstehung der Rechtfertigungslehre selbst notwendig zu machen. Sehe ich recht, so wirken in Luthers Predigt von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben vor allem drei Motive: 1. die Begründung aller geistigen, zumal sittlichen Lebensbetätigungen auf ein religiöses Lebenszentrum, 2. die Begründung dieses religiösen Lebenszentrums auf eine geschichtlich-objektive sichere Tat Gottes, 3. die ethische Charakterisierung beider Begründungen (durch Betonung der Sünde und Vergebung), die von einem streng sittlichen Gottesbegriff getragen ist. Die besondere Gestalt, die diese drei Motive in Luthers Rechtfertigungslehre fanden, ist angeregt einerseits durch den Gegensatz zur katholischen Werkgerechtigkeit und Lehre von der gratia infusa, andrerseits durch die selbstverständliche Geltung, die ihm die Theorie von der stellvertretenden Genugtuung zu haben schien.

Da nun für uns die Anlässe zu der besonderen Form von Luthers Rechtfertigungsglauben teils geschwunden, teils beträchtlich abgeschwächt sind, so kann es sich nur um eine Neuverwertung der drei Motive handeln. Holl berücksichtigt in jenem Gedankengang vornehmlich das zweite, ohne das erste und dritte auszuschließen. Durch genauere Ausführung des ersten hätte er seine Hoffnung auf Erneuerung der Rechtfertigungslehre noch etwas fester substanziieren können: im deutschen Idealismus und vor allem wieder in den letzten zwei Jahrzehnten ist das Streben, die vereinzelten Willensregungen und Gedanken des Menschen aus einer einheitlichen inneren Quelle abzuleiten, unermeßlich gewachsen; hier vornehmlich liegt die Wurzel zur modernen Schätzung der Persönlichkeit. Aber freilich auch die beiden ersten Motive zusammen ergeben noch keinen zwingenden Anlaß zu einer neuen Rechtfertigungslehre. Sie wirkten beide mächtig im deutschen Idealismus, der auch sonst in mancher Beziehung eine verallgemeinernde Fortführung Lutherscher Motive be-

deutet. Wenn z. B. Schiller in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen die echte Freiheit aus der ästhetischen Stimmung des Gemüts ableitet und diese Stimmung aus dem unwillkürlichen Eindruck des schönen Kunstwerks, so lenkt er die zwei ersten Motive Luthers auf ein benachbartes Gebiet hinüber und sucht sie dort durch Surrogate der Religion zu befriedigen. Von dem modernen Streben nach ästhetischer Kultur ließe sich dasselbe zeigen. Der junge Schleiermacher führt weniger streng philosophisch als Schiller, aber umfassender, gründlicher und frommer das erste Motiv in seinen Monologen, das zweite in seinen Reden durch, die ja den Grund für alle wahre Religion in einer besonderen Offenbarung des Universums an den einzelnen Frommen aufweisen. Trotzdem hat er so wenig wie Schiller den Rechtfertigungsglauben erneuert, auch nicht in § 109 der Glaubenslehre (2. Auflage).

Was dem deutschen Idealismus wie der modernen Welt im Vergleich mit Luther fehlt, das ist das dritte Motiv, die ethische Charakterisierung der beiden andern. Holl weist zwar darauf hin, daß die optimistische Selbstbeurteilung des Menschen heute zu schwinden beginnt. Aber dieser Vorgang bleibt unvollständig ohne eine Ethisierung des Gottesbegriffes; und sie mangelt auch da, wo tatsächlich der unablässig schaffende Gott für das Bewußtsein des Menschen eine neue Absolutheit gewonnen hat. Die verschiedenen Motive, die sich früher in der Lehre von der Heiligkeit und dem Zorne Gottes bargen, sind für die Gegenwart, sofern sie besonders letztere als anthropomorphistisch bei Seite läßt, noch immer vielfach heimat- und darum auch wirkungslos. Sie lehnen sich jetzt am liebsten an die christozentrische Betrachtungsweise an, die in der Erfahrung der religiösen Bedeutung Jesu vor allem seinen ebenso niederbeugenden wie aufrichtenden Eindruck, seine gleichmäßig richtende und befreiende Gewalt betont; aber sie führen damit nicht zur Rechtfertigungslehre zurück, so lange sie nicht auch der Gotteserkenntnis selbst von dieser Seite her die nötige Vertiefung und Bereicherung bringen, vor allem vielleicht in einer Neuverwertung des Gnadenbegriffs.

Vorläufig werden wir demnach kaum erwarten dürfen, daß die Rechtfertigungslehre zu größerer Bedeutung oder gar zu beherrschender Stellung gelangen wird. Die Hebung des religiösen Lebens, sowie des dogmatischen Interesses, speziell auch die größere Intensität der Gotteserfahrung und die Absolutierung der Gottesidee, wird andre, allgemeinere Begriffe von ihren Schlacken reinigen und mit neuem Leben

erfüllen: bei denen der Erlösung und Offenbarung ist dieser Prozeß längst im Gange; Troeltsch empfiehlt neuerdings auch den der Prädestination (Christliche Welt 1907 Nr. 30 f.). Das sind Begriffe, die jedenfalls die ersten zwei Motive aufnehmen können oder teilweise schon aufgenommen haben. Vielleicht aber saugen sie auch das dritte Motiv noch auf. Es kommt wahrlich nicht darauf an, daß wir in der systematischen Theologie eine möglichst große Anzahl überkommener dogmatischer und biblischer Begriffe am Leben erhalten. Im Gegenteil, eine Reduktion war hier bittere Notwendigkeit. Wichtig ist nur, die in jenen Begriffen ausgeprägten Motive in möglichster Fülle für das religiöse Erlebnis wie für die dogmatische Arbeit wirksam zu machen. Darum, wenn es gelänge, die Lehre von der Offenbarung und Erlösung ethisch genügend kräftig zu unterbauen, dann dürfte der Rechtfertigungslehre ohne Verletzung des reformatorischen Standpunkts getrost ihre ehemalige selbständige und beherrschende Stellung verloren bleiben. Natürlich überhebt uns diese Möglichkeit nicht der Pflicht, auch die lutherische Form dieser Lehre, sogar in ihrer altdogmatischen Ausprägung, immer aufs neue mit bestem Herzen und Gewissen zu prüfen. Es ist eine unermeßliche Fülle von erlebter Frömmigkeit in ihr niedergelegt; und vielleicht werden auch wir noch mehr davon erleben, als wir zunächst denken.

Stephan.

Namenregister.

Achelis 67.
Aristoteles 61, 102.
Augustin 10.

Barge 353 ff., 363 ff., 367, 369 ff.
Bassermann 67.
Bauch 234.
Baumgarten 67, 247.
Baur, F. Chr. 411, 413.
Bengel 273.
Beth 347.
Bismarck 60.
Bleek 394, 407.
Böhme, Jakob 231.
Bonus 326.
Bornemann 68.
Bornhausen 378 f., 382 ff.
Bousset 53, 222, 298, 326 ff.
Brenz 10 f.
Bretschneider 418.
Brieger 6.
Brüssau 241.
Buddeus 273.
Buddha 34, 38 ff., 43, 49, 51.

Calov 270.
Calvin 350, 422.
Chemnitz 394.
Cohen 181, 187 ff., 215, 217, 219, 317, 332, 376, 380, 382.
Collenbusch 273.
Culemann 240.

Dammann 240 f., 250 f., 253, 261, 264.
Darwin 431.
Dennert 431.
Dilthey 29 ff., 407.
Dippel 273.
Drews, Arthur 325.
Drews, Paul 67.
Driesch 431.
Duhm 150.

Eck 66 f., 443 ff.
Ernesti 286.
Eucken 3, 181 f., 200, 292, 294, 297 f., 376.

Feuerbach 151.
Fichte 232, 325.
Finney 237.
Foerster, Erich 332.
Foerster, Fr. W. 390.
Frank 21, 412.
Frühauf 67 ff.

Gaß 394 f.
Gerhard, Johann 270, 422.
Gerhardt, Paul 176.
Girgensohn 146 f.
Goethe 60, 85.
Gottschick 54.
Grützmacher 347.
Gundert 60.
Gunkel 335.

Hamann 276 f., 281, 284, 286.
Häring 54, 143 f., 342.
Harnack 419 f.
Hartmann, E. v. 62.
Hase 422.
Hebbel 231.
Hegel 52, 232, 298.
Hegler 353.
Heinemann 412.
Heinrici 65.
Herder 276 f., 279 ff., 288.

Herrmann 54, 61, 64 f., 68, 211, 215, 217, 223, 225 f., 227, 299 ff., 306 ff., 376 ff., 382 f., 387, 438, 440 f., 443.
Hesse 60.
Hofacker 238.
Holl 454.
Holtzmann, Oskar 414.
Hume 286.
Hunzinger 423 ff.
Hutter 270.

Jacobi 279, 292.
Jaeger 353.
James 184.
Jülicher 65, 343, 344 f.

Kaftan, Julius 53 f., 59, 151, 203 ff., 342, 437 f.
Kaftan, Theodor 347.
Kähler 331, 335, 342, 345 f.
Kant 55 ff., 64, 79, 174 ff., 180, 183 ff., 218, 230, 231 ff., 275 ff., 279 ff., 284, 287 f., 293 f., 302, 376 f., 383, 385, 390, 393, 399, 400, 402, 412, 417, 430.
Karlstadt 352 ff.
Kattenbusch 299, 444.
Kawerau 354, 357.
Keller, Samuel 237, 240 ff., 245, 249 ff., 257 ff., 264 ff.
Kepler 274.
Keyserling 152 ff., 300.
Kierkegaard 2.
Klepl 152 f., 227 f., 229.
Koch 68.
König, Eduard 347.
Kopernikus 274.
Kühn, Ernst 241.

Lagarde 326 ff.
Lavater 286 f.
Leibnitz 176, 274, 279, 290.
Lessing 31, 177, 178, 189, 276 f., 284, 286.
Lipsius 56.
Lobstein 54, 298, 300.
Loofs 419 f., 441.
Lotze 5, 437.
Lünemann 56.
Lütgert 65.
Luthardt 334.
Luther 7, 11, 12 f., 15, 16 f., 23, 31, 33, 62, 146, 176, 195, 286, 290, 321 f., 324, 327, 335 f. 338, 340 f., 346, 352 ff., 441, 454 f.

Maresius 422.
Melanchthon 10 f., 13, 61, 350.
Merx 66.
Mezger 299.
Michaelis 240, 266.
Moody 237.
Mulert 149 f., 307 f., 396.
Müller, Karl 354, 357.
Musa 62.

Natorp 376.
Naumann 226, 298.
Nettleton 237.
Newton 274.
Niebergall 67, 235, 252, 342.
Nietzsche 390, 453.

Pascal 143, 299.
Paul, Jean 240.
Paulus, Nikolaus 354.
Pfennigsdorf 233 f.
Pfleiderer 56, 412.
Plato 76, 101, 452.

Quenstedt 422.

Reischle 54, 175, 300.
Rickert 91.
Ritschl, Albrecht 2, 21, 22 ff., 54 ff., 202, 205, 292 f., 295 f., 403, 409, 441, 444.
Ritschl, Otto 309, 442.
Rohnert 334.
Rothe 2, 60.
Rousseau 298.

Sabatier 143, 175, 299.
Sallust 312.
Saussaye, Chantepie de la 151.
Scheel 307 ff., 387 ff., 436 ff.
Schelling 231, 232.
Schiele 221 f.
Schiller 456.
Schleiermacher 2, 3, 4, 9, 12, 14, 19 ff., 27, 29, 55, 58 f., 60, 64, 143, 154, 173, 176, 178, 228, 232, 270, 276 ff., 280 ff., 284, 288 f. 295, 298, 300, 315 f., 335 f., 338 ff., 381, 386, 391 ff., 429, 444, 448, 456.
Schmid, H. 422.
Schmidt, Ferd. Jakob 325.
Schmidt, Reinhold 145, 146.
Schmiedel 64.
Schopenhauer 53, 97, 453.

Schrempf 86.
Schrenk 239 ff., 247, 252, 254, 257, 259, 261, 264 ff.
Schulze, Martin 229, 300 ff., 410.
Schultz, Hermann 413.
Schwartzkopff 419.
Schweizer 421, 441.
Seeberg 20, 441.
Sell 176.
Semler 281.
Siebeck 181 f.
Simons 67.
Socinus 403.
Spener 281, 311.
Spinoza 92, 155, 170, 284, 290, 399.
Spurgeon 237.
Stange 53 ff., 202 ff., 208 ff., 214.
Steinmann 144, 299 f.
Steinthal 388.
Steude 424.
Stoecker 240, 335.
Stockmayer 241 f.
Strauß 60, 394, 410, 412, 414.
Stumpf 230.
Suicer 420.
Sulze 67, 236.

Teufel 381 f.
Thieme 144, 410.
Tolstoi 298.
Traub 68, 147 f.
Troeltsch 1 ff., 150, 173, 175 ff., 182 ff., 230, 272, 292, 296, 299, 377, 457.

Ullmann 415, 419.
Usener 151.

Vorbrodt 306 f., 310 f., 437.

Walther, Friedrich 309.
Warren 46 f.
Wasmann 230.
Weinel 298.
Weiß, Johannes 342, 414.
Wellhausen 343, 414.
Wendt 54, 444, 451.
Wernle 223.
Wesley 237.
Whitefield 237.
Windelband 390.
Wittekindt 240.
Wobbermin 437 f., 440.
Wrede 53, 222.
Wundt 91, 388.

Zahn 334.
Zinzendorf 273.

Sachregister.

Abhängigkeitsgefühl 316 ff., 393.
Antinomieen in der Dogmatik 63.
Apologetik 423 ff., 427 ff.
— bei Schleiermacher 197 ff., 429.
Apriori, das erkenntnistheoretische der Religion 178, 180, 377.
Assensus 441 f.
Aufklärung 273 ff. 279, 311.
Augustana 9 f.
Autonomie und Luk. 12 57, 64.
— des Gewissens 277.

Bibel und christliche Religion 334 ff., 340 ff., 343, 348.
Bibelkritik 256.

Christus als Urbild bei Schleiermacher und Kant 399 f.
— Erlöserwürde 400.
— Irrtumslosigkeit 403 f.
— Entwicklung 405.
— Erlösungswerk 408.
— idealer 413.
— Versuchung 415 f.

Darwinismus 64, 431.
Deismus 275.
Determinismus, wissenschaftlicher 91 ff., 132 ff.
— religiöser 105 ff., 132 ff.
Dogmatik, ihre Aufgabe 1 ff., 172 ff., 315 ff., 440 ff.

Empiriokritische Philosophie 148.
Erbgute, das E.- und Individualgute 61, 144 ff.
Erkenntniskritik 56 f.
Erlösung 44 f., 49 f.
Eschatologie 289.

Ethik, theologische und philosophische 216.
— und der historische Jesus 215 ff., 387 ff.
— Allgemeingültigkeit 378 ff.
— und Geschichte 379.
Evangelisationsbewegung 241.

Fides divina 440 ff.
Fiducia 441 f.
Freiheit, sittliche 90 ff., 121 ff.

Gebet bei Schleiermacher 143 ff., 298 ff.
Gebetserhörungen 64.
Geist 288.
Geschichte, ihre Entgöttlichung durch die Mystik 67.
— und Religion 177 f.
Glaube, sein reformatorisches Verständnis 10 ff., 455 f.
— bei Schleiermacher 19 f.
— Verzicht auf allgemeingültigen Ausdruck 27, 29.
— Wiederbelebung des Glaubensbegriffs im 18. Jh. 286.
Gott, Güte b. Schleiermacher 64.
— Allmacht 64, 107 ff., 226.
— Liebe 170 f.
— Erkenntnis 278 ff.
— Begriff 283 f.
Gut, das höchste 208.

Heilsbegriff 286 f.

Idealismus, deutscher 275 ff., 278.
Indeterminismus, natürlicher 121 f.
— ethischer 125 ff.
Johannes-Evangelium bei Schleiermacher 418.

Kirche, Kirchenlehre 253 f.
— Kirchenbegriff 287 f.
— Kirchenleitung 334, 337 ff., 346, 349.

Lehrgesetz 14 ff., 18, 23, 25.
Leiden, christlicher Begriff 35 ff.
Liebe bei Spinoza 155.
— Gottes 170 f.

Materialismus 230.
Meditation, buddhistisch 46 ff.
Metaphysik 147 f., 292 f.
— in der Theologie 178 f.
Methodismus 238.
Mystik 229, 302, 323.
— Karlstadts 366 ff.
Mythus 187, 324, 333.

Naturalismus 275.
Naturgesetz 94 ff.
Nirvana 49.

Offenbarung 29, 284 f., 330, 332.
— bei Kaftan 208.
Offenbarungsbedeutung Jesu 443 ff.
Opportunismus Luthers 358, 373.
Orthodoxie 253, 281, 284 ff.

Phantasie 75.
Pietismus 60 f., 238, 272 f., 278,
Psychischer Mechanismus 91.
284 ff.
Psychologisierung der Dogmatik 63, 149 f.

Nationalismus 275, 284.
Rechtfertigungslehre 29 ff., 287.
— bei Luther 441, 454 f.
Reich Gottes 288.
Religion, Kants Auffassung 176 f.
— und Wissenschaft 7, 51 f.
— transzendente 228, 301.
— Selbständigkeit 234.
— Allgemeingültigkeit 376.
Religionsgeschichte 151, 443 ff., 452 ff.
Religionsphilosophie 3 f., 292 ff.
Religionspsychologie 182 ff., 185 f., 292 ff., 305 f., 307 ff., 387 ff., 436 f.
Romantik 275, 280.

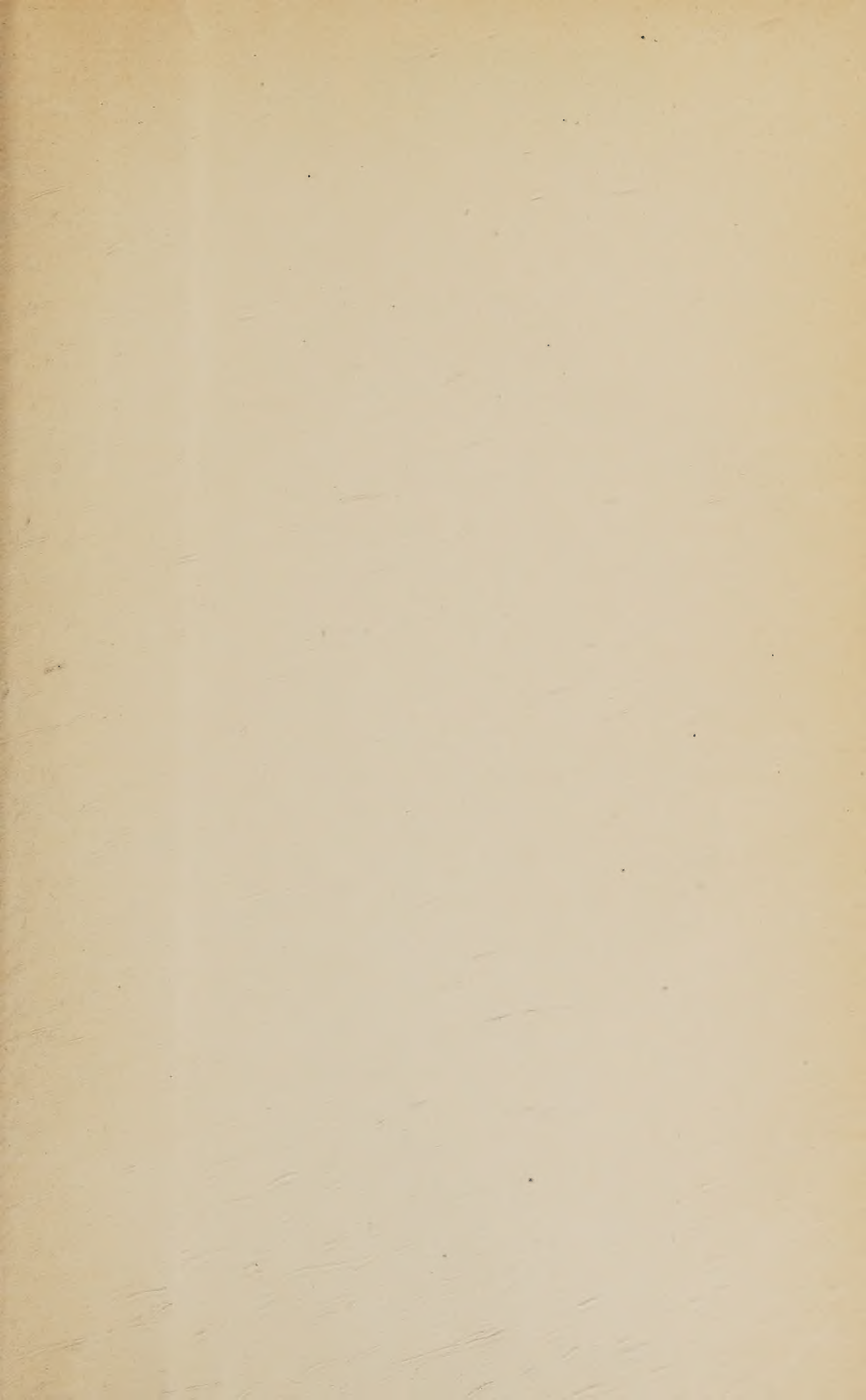
Schriftprinzip bei Ritschl 22, 24 ff.
Sittlichkeit 61.
— und Religion 181 f., 187 ff., 280 ff.
Skeptizismus 313.
Sünde, buddhistisch 38 ff.
— bei Kaftan 210 f.
— bei Schleiermacher 395 ff.
— bei Athanasius 421.
Sündlosigkeit Jesu 397, 402, 404.
— bei Schleiermacher 391 ff.
— bei Origenes 420 f.
— bei Apollinaris 420 f.
— bei Tertullian 419.
Suggestion, nervöse, 159.
Stellvertretung 287.
Synergismus 17 ff.

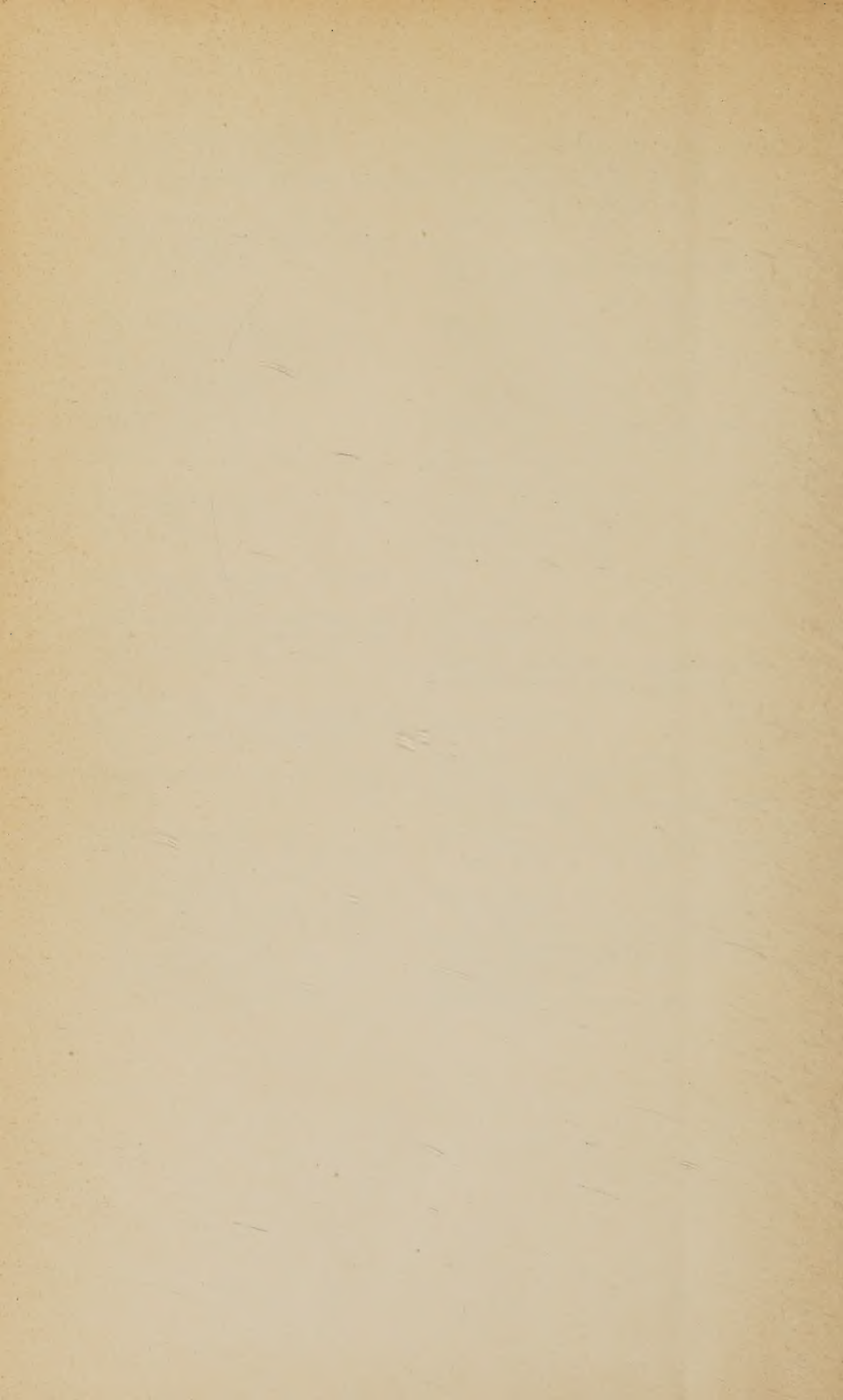
Taufe 151.
Tauferlebnis Jesu 444 f.
Theodicee 230.
Tugend, natürliche bei Aristoteles 61.
— heroische bei Melanchton 61.

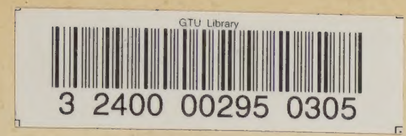
Unsterblichkeit 289.

Vergeltung, buddhistisch 37, 43, 51.
Versuchbarkeit Jesu 61 f.
Vollkommenheit, ursprüngliche des Menschen 395.
Vorstellungen, religiöse 228.
— und Ding an sich 233.

Wahrhaftigkeit ist der allgemeingültige Weg zur Religion 191 ff.
Weltanschauung, moderne, und moderne Wissenschaft 222 f.
Wiedergeburt 252.
Wirklichkeit, materielle 232.






GTU Library
3 2400 00295 0305

